Hassan Hanafi

STUDI FILSAFAT 1

Pembacaan Atas Tradisi Islam Kontemporer

LKiS

STUDI FILSAFAT 1

Pembacaan Atas Tradisi Islam Kontemporer

Hassan Hanafi

STUDI FILSAFAT 1

Pembacaan
Atas Tradisi
Islam Kontemporer

LKiS

STUDI FILSAFAT 1
Pembacaan Atas Tradisi Islam Kontemporer

xxx + 344 halaman, 14,5 x 21 cm
1. Filsafat ISlam 2. Oksidenalisme
3. Orientalisme 4. Islamics Studies

ISBN : 602-0809-01-3
ISBN 13 : 978-602-0809-01-4

Editor : Najib Kailani
Penerjemah : Miftah Faqih
Rancang Sampul : Haitami El-Jaid
Setting/*Layout*: Tim Redaksi

Penerbit & Distribusi:
LKiS Yogyakarta
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
Faks.: (0274) 379430
http://www.lkis.co.id
e-mail: lkis@lkis.com

Anggota IKAPI

Cetakan I: 2015

Percetakan:
PT LKiS Printing Cemerlang
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
e-mail: lkis.printing@yahoo.com

Pengantar Redaksi

Gagasan mengenai kebangkitan Islam (*an-nahdah al-Islâmiyyah*) di dunia Arab-Islam telah mengantarkan kaum muslimin kepada tiga persoalan utama, yakni *sikap terhadap tradisi Islam, sikap terhadap tradisi Barat*, dan *sikap terhadap realitas kekinian*. Ketiga persoalan ini, pada gilirannya, menjadi *positioning* sikap kultural yang menjadi poros perbincangan, perdebatan, dan pencarian para intelektual Arab kontemporer dalam upaya penggalian otentisitas tradisi yang diandai-kan menjadi spirit dalam menghadapi realitas kekinian umat Islam (*al-ashâlah wa al-mu'âsarah*).

Berbagai eksperimentasi telah dilakukan, baik pada ranah politik maupun kebudayaan. Meskipun demikian, pandangan yang domi-nan dalam menyikapi ketiga persoalan di atas, kalau tidak apologis dan ideologis maka cenderung bersifat a-historis. Ini tampak pada *frame works* kalangan yang disebut tradisionalis dan fundamentalis. Kelompok ini beranggapan bahwa formula kebangkitan harus berpijak pada ranah tradisi. Mempertahankan tradisi, praktik dan pemikiran Islam klasik serta meresonansikannya untuk kembali pada ajaran Islam klasik secara total, dalam pandangan kelompok ini, merupakan suatu kebutuhan bagi kebangkitan Islam.

Demikian juga halnya dengan kalangan yang disebut modernis dan sekular. Kelompok ini mengusung asumsi yang berkebalikan

dari kelompok tradisionalis. Mereka beranggapan bahwa formula kebangkitan Islam harus mengambil dari tradisi Barat, karena Islam dianggap tidak mengatur secara mendetil masalah-masalah kenegaraan selain hanya nilai-nilai universalnya saja, seperti keadilan, persamaan, musyawarah, dan seterusnya.

Dalam arena inilah, Hassan Hanafi, seorang intelektual muslim yang namanya sudah sangat populer di tengah wacana keislaman di tanah air, secara serius dan konsisten, yang disertai dengan dedikasi keilmuan yang tinggi dan tanpa lelah berusaha untuk keluar dari jebakan sikap apologetik-ideologis dan a-historis dari kecenderungan dua kelompok di atas. Baginya, kebangkitan Islam tidak akan terwujud dengan hanya menonjolkan satu sikap kultural dan mengesampingkan dua sikap kultural yang lain, melainkan harus berpijak dalam keseimbangan pada ketiga sikap kultural di atas.

Menurut Hassan Hanafi, ketidakseimbangan di dalam sikap kultural, hanya akan menyebabkan pupusnya kesatuan identitas (*wahdah asy-syakhshiyyah*) dan "keretakan yang payah" di kalangan bangsa Arab sendiri, sehingga peradaban-peradaban, metode-metode pendidikan dan aliran-aliran politik saling berbenturan, yang pada gilirannya hanya mengakibatkan kesatuan nasional dan identitas kebangsaan menjadi hancur.

Buku yang ada di tangan pembaca ini merupakan salah satu eksplorasi kegelisahan Hassan Hanafi terhadap tiga sikap kultural yang tidak imbang, yang ada dalam kebudayaan Arab-Islam, terutama di ranah kajian filsafat. Sebuah identifikasi persoalan yang ia sebut dalam kerangka besar pemikirannya sebagai bagian dari "problem-problem kontemporer".

Agak sedikit berbeda dengan karya Hassan Hanafi yang telah kami terbitkan sebelumnya, yakni: *Islamologi 1: dari Teologi Statis ke Anarkis; Islamologi 2: dari Rasionalisme ke Empirisisme; dan Islamologi 3: dari Teosentrisme ke Antroposentrisme,* yang lebih banyak berbicara tentang persoalan-persoalan keislaman secara umum, seperti teologi, ushul fiqh, filsafat, tasawauf, dan kesadaran sosial umat Islam, maka

di dalam buku ini, Hassan Hanafi lebih memfokuskan kajiannya pada persoalan-persoalan filsafat di dunia Islam dan Barat. Namun demikian, kajian-kajian yang dilakukan oleh Hassan Hanafi (hampir di dalam seluruh karyanya) tentu memiliki keterkaitan yang erat. Dalam buku ini, dia mengungkapkan betapa filsafat tengah mengalami puncak krisis di tengah-tengah masyarakat Arab-Islam. Filsafat yang seharusnya merefleksikan sebuah generasi dan peradaban, saat ini, menurutnya, justru telah menjadi dokumen dan artefak beku yang terus-menerus dibaca dan dipelajari, namun tanpa upaya mendialogkannya dengan realitas kekinian. Filsafat hanya "pajangan" pemikiran tanpa disertai pembacaan kritis dan kreatif terhadapnya.

Dengan demikian, filsafat seperti kehilangan konteks. Ia dianggap sebagai warisan tradisi yang *taken for granted* dan final serta terlepas dari konteks zamannya. Mempelajari filsafat, pada akhirnya hanya terperangkap dalam penjara-penjara pemikiran para filsuf, tanpa mengalami transformasi pemikiran dalam realitas sosial. Filsafat hanya menjadi alat analisis sosial bagi kaum intelektual dan sebagai eskapisme dari tanggung jawab intelektual mereka.

Kondisi di atas, menurut Hassan Hanafi, makin diperparah dengan menguatnya pandangan yang mengatakan bahwa 'filsafat' bersumber dari Barat, bukan dari tradisi, karena di dalam tradisi, istilah filsafat tidak populer. Istilah yang dikenal dalam tradisi adalah 'hikmah'. Karena pemahaman seperti inilah maka terjadi dualisme dalam melihat realitas kekinian di negara-negara Arab-Islam.

Bagi Hassan Hanafi, baik tradisi maupun Barat dalam pemikiran filsafat harus dilihat dalam konteks dan semangat zaman sehingga tradisi tidak menjadi stagnan, dan Barat bukan menjadi acuan tanpa sikap kritis, melainkan harus dilihat dalam batas-batas peradaban dan kelahiran pemikiran-pemikiran filosofis tersebut (baca: oksidentalisme).

Kehadiran buku ini, ke tengah pembaca yang budiman, adalah untuk memperkaya kajian-kajian keislaman, khususnya kajian filsafat, di tanah air. Selain itu, buku ini juga diharapkan bisa menjadi "teman"

refleksi terhadap problem kekinian kita yang kurang lebih juga sama dengan yang dihadapi oleh masyarakat Arab-Islam. Yang jelas, buku ini sangat berguna bagi para mahasiswa dan para peminat kajian filsafat dan ilmu-ilmu sosial.

Akhirnya, kami mengucapkan terima kasih kepada saudara Miftah Faqih yang dengan penuh semangat dan dengan disertai kesabaran yang tinggi bersedia menerjemahkan karya-karya Hassan Hanafi. Begitu juga kepada mas Najib Kailani yang telah dengan sabar dan teliti mengedit buku ini, kami ucapkan banyak terima kasih. Selanjutnya, dengan rasa senang hati kami persembahkan buku ini untuk para pembaca yang budiman. Selamat membaca. (Jib's)

Pengantar Penerjemah
MEMBACA REALITAS UNTUK PEMBEBASAN

Membaca, secara filsufis, adalah salah satu langkah dalam proses pembangunan kesadaran, baik kesadaran personal maupun kesadaran sosial, kesadaran internal maupun kesadaran eksternal. Mengapa? Karena membaca adalah memahami. Dalam konteks ini, aktivitas membaca bukan hanya melantunkan, melainkan mengkaji, mendalami, mengidentifikasi, dan menginterpretasi dalam orientasi praksis. Untuk itu, terdapat relasionalitas antara pembaca dan yang dibaca dalam orientasi realitas sehingga tidak ada kesenjangan antara teks dan konteks, subjek dan objek. Dengan demikian, membaca adalah menakar dan menafsir yang merupakan refleksi kritis subjek terhadap objek dengan sentuhan orientasi perubahan. Bahkan, membaca adalah tanggung jawab moral subjek terhadap realitas yang mengelilinginya. Oleh karena itu, seorang pembaca dalam pembacaannya akan senantiasa mempertimbangkan kesadaran historis, kesadaran spekulatif, dan kesadaran praksis atas realitas yang melingkupinya, yang merupakan *triangle* lingkaran hermeneutis. Proses membaca yang demikian itu akan berimplikasi pada terciptanya pola dialog interaktif, bebas dominasi, dan inklusif. Implikasi selanjutnya adalah terciptanya alternatif solusi-solusi kreatif yang signifikan dengan problematika yang sedang menyelimuti realitas. Sebab, filsafat bukan semata-mata pikiran yang a-historis, a-sosial, dan a-kultural, melainkan merupakan sistem pemikiran yang tumbuh dan berkembang

dalam suatu masa tertentu, dibangun oleh suatu generasi bangsa tertentu, dan melayani komunitas sosial tertentu serta mengekspresikan peradaban.

Filsuf adalah orang yang memiliki sikap kebudayaan dengan mengambil sikap terhadap tradisi klasik dan mengambil sikap kritis terhadapnya sehingga ia dapat menyingkap selubung persepsi klasik dalam rangka proses teoretisasi lain dengan menggunakan *ratio* (nalar) dan *nature* (alam) sebagai dua poros utama ilmu pengetahuan baru. Selain itu, ia juga mengambil sikap kritis terhadap tradisi Barat dengan mereduksikannya ke dalam batas-batas lokalnya. Dengan kata lain, seorang filsuf selalu melakukan internalisasi nilai untuk diproyeksikan pada wilayah praksis. Ia adalah orang yang cenderung pada bendanya sendiri, sebagai orang yang melepaskan diri dari *al-manqûl* menuju *al-ma'qûl* melalui observasi, sensasi, dan pengalaman empirik.

Sudah saatnya sekarang ini kita (baca: masyarakat muslim) mengeksplorasi perjalanan sejarah, beralih dari merujuk ke masa lampau menuju masa depan dengan berpijak pada pencapaian solusi-solusi yang telah ditawarkan untuk mengatasi problematika masa kini. Peralihan itu bukan berarti mencerabut kehendak masa kini dan mengabaikan tendensi atau kompensasi non-kesadaran dan melarikan kesadaran dari krisis-krisis zaman. Kembali pada masa lampau ataupun berorientasi menuju masa depan kadang merupakan sikap yang menyenangkan apabila di dalam sikap itu mengabaikan masa kini, desersi, tenang, melupakan dan mengompensasikannya. Bahkan sikap kembali pada masa lampau itu merupakan sikap yang tepat apabila bertujuan untuk membahas akar-akar sejarah krisis-krisis zaman sampai pada pencapaian solusi secara mendasar atau *planning* ke masa depan dan mempersiapkannya sehingga tidak terjebak dalam *chaos*, anarkisme yang membabi buta, dan kebimbangan. Perspektif yang demikian ini bukan semata-mata bertujuan mengetahui peristiwa-peristiwa masa lalu dan akumulasi informasi dari dokumen-dokumen, prasasti-prasasti, manuskrip-manuskrip, dan sumber-sumber pokok sebagaimana yang terdapat

dalam aliran historisisme yang dominan di Barat pada abad yang lampau dan dalam *Historical Reductionism* yang mulai dijauhi oleh kajian sejarah kontemporer. Sebab, model ini hanya mengamati peristiwa satu persatu tanpa memberikan makna, signifikansi ataupun hukum (sejarah), lebih mengedepankan ruang daripada waktu, *discontinuance* daripada *continuation*. Ia bukan sekadar mengamati berbagai peristiwa seolah-olah kita berada dalam museum, melainkan merupakan intensi, kesadaran kolektif yang dituangkan ke dalam kesadaran individual. Sejarah merupakan akar dan dasar bagi kesadaran. Ia bukan sekadar memori masa lalu, melainkan alur dan hukum, semangat sejarah. Tujuannya adalah mengembangkan dan memperdalam kesadaran sejarah sebagai sarana untuk memperdalam kesadaran nasional yang memberikan pengalaman-pengalaman sejarah masa lampau untuk melihat masa kini dan beberapa faktor pembentuknya.

Masa kini merupakan akumulasi dari masa lampau. Kendatipun berbagai peristiwa terjadi dalam rangkaian waktu, *diachronism*, namun hal itu mempunyai struktur, *synchronism*. Masa kini memberikan pencerahan pada masa lampau melalui pemilihan objek dan penarikan kesimpulan. Relasionalitas masa lampau dengan masa kini terjadi hanya dalam satu kesadaran nasional untuk memanifestasikan kontinuitas dalam kepribadian sejarah, untuk mengeksplorasi dan mengamati fase-fase dan alur-alur perkembangannya dalam sejarah. Masa lampau juga dapat membaca masa kini karena masa lampau sebenarnya merupakan faktor pembentuk masa kini. Masa lampau bisa jadi lebih partisipatif pada masa kini daripada masa kini itu sendiri. Manusia ada dalam sejarah dan hidup di dalamnya sedemikian rupa sehingga kesadaran sejarah yang merupakan kesadaran atas masa lampau mendominasi kesadaran atas masa kini dan kesadaran atas masa depan. Oleh karena itu, muncul gerakan-gerakan konservatif yang menyerukan kembali ke masa lampau sebagai satu-satunya jalan menuju kebangkitan masa kini dan mengejar masa depan. Pembacaan masa kini terhadap masa lampau dan pembacaan masa lampau terhadap masa kini merupakan dua gerakan yang tidak dapat dipisahkan

dan saling berhubungan secara berkelindan. Keduanya merupakan dua orientasi untuk satu gerak: “bolak-balik”.

Hassan Hanafi, seorang filsuf kelahiran Mesir 13 Februari 1935 M., selalu menjadikan karya tulisnya sebagai persaksian atas dinamika zamannya. Ia selalu mengalunkan nada dekonstruksi-rekonstruksi terhadap realitas yang dibangun berdasarkan atas sikap kritis pada ‘diri’ (baca: tradisi intelektual Islam), sikap kritis terhadap ‘yang lain’ (baca: Barat), dan sikap kritis terhadap realitas. Untuk itu, ia selalu melakukan dialektika ‘diri’ dan ‘yang lain’ dalam orientasi praksis pada realitas aktualnya melalui analisis fungsional-efektif. Tujuannya adalah menyandingkan “tradisi” dan “modernitas” dalam gerak sejarah.

Sekarang ini, yang menjadi persoalan utama di dunia Islam bukanlah *tajdîd at-turâts* (memperbarui tradisi) atau *at-turâts wa at-tajdîd* (tradisi dan pembaruan), sebab yang menjadi *starting point* (pijakan) adalah ‘tradisi’. Pembaruan dilakukan dalam rangka kontinuitas kebudayaan nasional, peletakan landasan bagi masa kini, motivasi menuju kemajuan, dan keterlibatan dalam perubahan sosial. Tradisi adalah titik awal sebagai tanggung jawab budaya-kebangsaan, sedangkan pembaruan merupakan reinterpretasi terhadap tradisi sesuai dengan tuntutan zaman. Yang lama mendahului yang baru, dan otentisitas menjadi landasan bagi konteks masa kini. Tradisi bukan merupakan fakta tunggal, melainkan ia adalah berbagai kecenderungan dan aliran yang mengekspresikan sikap, kekuatan sosial, ideologi-ideologi, dan berbagai macam pandangan. Untuk itu, tradisi tidak mempunyai eksistensi yang independen, terlepas dari realitas yang dinamis dan selalu berubah, yang mengekspresikan semangat zaman, dan pembentukan generasi dan fase perkembangan sejarah. Ia merupakan kumpulan interpretasi yang diberikan oleh masing-masing generasi sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan zamannya. Lebih-lebih, bahwa landasan primer yang menjadi sumber kemunculan tradisi itu memungkinkan bagi munculnya kemajemukan (pluralitas). Sebab, yang menjadi landasan dasarnya adalah realitas. Tradisi bukanlah kumpulan akidah yang bersifat teoretis-statis dan fakta-fakta mati

yang tidak menerima perubahan, melainkan ia adalah sejumlah realisasi dari banyak teori yang muncul dalam situasi tertentu, dalam kondisi sejarah tertentu, dan dalam kelompok masyarakat tertentu yang memberikan pandangan mereka tentang alam. Tradisi adalah potensi yang tersembunyi dalam psikologi publik.

Seorang pemikir harus memiliki jiwa nasionalis dan tidak banci. Itulah pernyataan yang sering kali diucapkan oleh Hassan Hanafi dalam berbagai kesempatan. Dalam konteks inilah dia, yang sejak kecil dirisaukan oleh realitas dunia Islam, khususnya Mesir, yang stagnan dan berada dalam ketidakberdayaan, berusaha mengembangkan kesadaran, baik kesadaran keagamaan maupun kesadaran filosofis. Ia sangat gerah terhadap kaum intelektual yang hanya berkutat dan berhenti pada teks dan warisan masa lampau. Di sini ia tidak berhenti pada analisis historis dalam pengertian kembali ke masa lampau maupun analisis epistemologis, melainkan berlanjut pada analisis fungsional-praksis. Ia mempunyai *sense of reality* yang sangat kuat sebagaimana yang dituangkan dalam karya-karyanya, seperti *Ad-Dîn wa ats-Tsaurah* (terdiri atas 8 jilid), *Min al-Aqîdah ila ats-Tsaurah* (terdiri atas 5 jilid), *Qadhâya Mu'âshirah* (terdiri atas 2 jilid), dan yang lainnya. Ia sangat konsen pada persoalan-persoalan riil masyarakat muslim, seperti ketidakadilan, kemiskinan, kebodohan, penindasan, dan perampasan hak-hak dasar manusia yang banyak terjadi di dunia Islam. Ia sangat risih dengan sistem pelajaran dan pengajaran di sekolah-sekolah dan universitas-universitas yang tidak beranjak dari hafalan dan penumpukan materi klasik tanpa adanya inovasi-kreatif dan penghadapan pada tantangan realitas kontemporer. Bagi Hassan Hanafi, sebuah pemikiran, bahkan risalah keagamaan, tidak ada artinya, bahkan bukan merupakan pemikiran, jika tidak bersentuhan dengan realitas dalam semangat perubahan. Dengan pernyataan tersebut, Hassan Hanafi menunjukkan dirinya tidak hanya sebagai pemikir muslim progresif garda depan, melainkan juga sebagai seorang pengusung strategi kebudayaan yang sangat kritis. Inilah yang membedakannya dari pemikir-pemikir muslim kontemporer lain, seperti Fazlur Rahman yang lebih terfokus pada pencarian metodologi memahami Al-Qur'an dan penyelidikan sejarah intelektual muslim

masa Nabi hingga Abad Pertengahan, Muhammad Arkoun dan Muhammad 'Abed al-Jabiri yang sangat kompeten pada kritik dekonstruktif terhadap nalar Islam klasik; bahkan Nasr Hamid Abu Zaid yang belum banyak beranjak dari posisinya sebagai pengamat pemikiran Islam.

Sejak semula Hassan Hanafi selalu mencurahkan perhatiannya pada realitas masyarakat muslim yang stagnan dan terbelakang. Perkembangan pemikiran kritisnya berbarengan dengan perkembangan pemikiran kritis Eropa, terutama Inggris, Prancis, dan Jerman.

Kesadaran Hassan Hanafi atas realitas kehidupan terbangun sejak kecil, yakni sejak masih dalam usia bermain di sekolah dasar. Dari sini, perhatian utamanya adalah seni, tulisan formal, dan pada masa berikutnya adalah musik, yakni ketika ia berada di madrasah tsanawiyah. Kesadaran religius, yakni kesadaran atas hidup, muncul ketika ia berhubungan dengan gerakan Ikhwanul Muslimin. Tulisan Sayyid Quthb yang bertitel *Al-Islâm Harkah Ibdâ'iyyah fî al-Fann wa al-Hayah* adalah tulisan yang mengekspresikan totalitas gejolak jiwanya. Barangkali kekagumannya terhadap Iqbal, Bergson, Guyau, Nietzsche, dan setelah itu Dilthey, Driesch, dan Husserl hanyalah karena mereka adalah filsuf-filsuf kehidupan. Inilah yang pada akhirnya membangun hermeneutika Hassan Hanafi yang berangkat dari pengalaman yang dinamis dan kekaguman terhadap kaum romantisme Jerman, yaitu orang-orang yang keluar dari dan sekaligus melawan Hegel, seperti Schleiermacher dan Kierkegaard, dan seluruh peletak hermeneutika kontemporer. Hassan Hanafi tenggelam dalam sejarah filsafat. Dia sangat gandrung kepada tokoh-tokoh "murtad", seperti Spinoza dan Kierkegaard.

Kesadaran (pemikiran) filosofis Hassan Hanafi sudah dimulai sejak ia berkenalan dengan Idealisme Jerman, terutama Fichte, filsafat perlawanan dan ego yang menempatkan subjek ego berlawanan dengan non-ego dan pelajaran tentang petunjuk yang simetris antara subjek, objek, dan intensionalitas dalam pandangan Husserl. Idelisme-transendentalisme Jerman dijadikan sebagai titik permulaan filsafat Barat bersama-sama dengan filsafat esensialisme Iqbal. Diskursus tentang kesadaran adalah diskursus hati ke hati. Pada tahap ini, Hassan Hanafi

adalah penganut idealisme-esensialisme. Itulah yang pada masa berikutnya menjadi domain kesadaran dalam proyek *At-Turâts wa at-Tajdîdâî* (Tradisi dan Modernitas). Namun demikian, konstruksi kesadaran pemikiran filosofis Hassan Hanafi pada dasarnya ditemukan dan dibentuk di Prancis pada paro akhir tahun 1950-an. Pada tahun 1960-an, Paris menjadi pusat utama pemikiran filsafat kontemporer di dunia. Di sinilah tempat pemikiran-pemikiran yang dominan pada era 1970-an diformulasikan. Di tempat ini Hassan Hanafi mengalami lompatan ideologis dari idealisme ke realisme, pengalaman personal. Pada saat itu ia hanya bisa melakukan tindakan yang mempunyai landasan teoretis. Ia berangkat dari dunia, sense, realitas, manusia, dan benda-benda materiil setelah mengalami sejumlah benturan. Di sini ia secara gradual tenggelam dalam filsafat-filsafat *Zurück zu den Sachen selbst* (kembali pada benda-benda sendiri)-nya Bergson, Husserl, Heidegger, penyatuan dengan benda untuk mencapai esensi-nya, hidup dengan benda-benda. Ia menyelidiki kisi-kisi filsafat eksis-tensi: manusia di dunia, eksistensi manusia, realitas manusia, tubuh, waktu, kehidupan, kesadaran, penemuan, kegelisahan yang meng-gerakkan, gundah, dan keterbatasan. Buku *Being and Time* (Ada dan Waktu) karya Heidegger membuat Hassan Hanafi menyadari dunia dan metafisika yang ada (ontologi).

Namun demikian, sebagaimana yang diakuinya sendiri, Hassan Hanafi sejak semula (baca:kecil) cenderung lebih mengagumi *Geist* (spirit) dan idealisme Jerman, dan penyatuan spirit dan fisik daripada yang lain. Makalah pertama yang ditulis semasa di universitas adalah *Al-Khashâ'ish al-Musytarikah bain ar-Rûh al-'Arâbiyyah wa ar-Rûh al-'Ilmâniyyah*. Spiritualitas kedua peradaban itu adalah seruan kepada ide, alam, potensi, nalar, otoritas, dan sistem. Kekaguman itu terus ber-langsung sampai sekarang. Oleh karena itu, ketika ia memahami idea-lisme Jerman dengan sempurna maka ia menjadi fenomenolog, men-jadi "Fichte", sang filsuf tanah yang handal, filsuf oposisi, filsuf peng-gerak nasionalisme, dan menjadi Hegelian Kiri pasca neo-Kantian. Demikian itu jika dikaitkan dengan kondisi objektif kehidupan bangsa Arab yang didominasi oleh tradisi klasik. Artinya, Hassan Hanafi hendak mentransformasikan agama ke dalam filsafat berdasarkan

filsafat Hegel, mentransformasikan filsafat ke dalam dunia berdasarkan filsafat Feuerbach.

Perhatian Hassan Hanafi terhadap filsafat Islam sudah terbangun semenjak dia masih di Mesir, sebelum berangkat ke Prancis. Di luar kampus ia membaca karya-karya Hassan al-Banna, Sayyid Quthub, Abu al-Hassan an-Nadwi, Muhammad al-Ghazali dan pemikir-pemikir muslim kontemporer ternama lainnya. Saat itulah ia merasakan sesuatu terjadi dalam dirinya. Ia menyadari akan kebangkitan Islam dan umat Islam, menyadari eksistensi, kehidupan, realitas, masyarakat, negara, masa depan, dan misi kehidupannya. Dalam graduasi pengalaman kampus ia mendengar pengetahuan tentang sepuluh akal, akal aktif, esensi dan atribut, dan fisika Ibn Sina. Semua pengetahuan itu terasa asing dan seolah-olah bukan merupakan bagian dari tradisi Islam. Jiwanya berada di tengah-tengah kaum pembaru, namun nalar (rasio kritis)-nya berada di kampus yang kosong dari diskursus tentang problematika dan tantangan yang dihadapi umat Islam dan dunia Islam. Kenyataan seperti ini muncul akibat metode pengajaran di universitas yang menggunakan sistem *imla'* dan *talqin*. Saat itu ia mencabut diri dari filsafat Islam sebagaimana ia melepaskan diri dari Ilmu Kalam yang semata-mata bersifat teoretis dan tidak menyentuh realitas kehidupan umat Islam. Pengajaran hanya diberikan untuk membaca dan menghafal masa lampau, sama sekali tidak ada refleksi terhadap masa kini. Metode pengajaran dan materi kuliah tidak bersentuhan sama sekali dengan realitas di luar kelas. Dalam konteks ini ia berada pada posisi minoritas. Ketika mempelajari tasawuf, untuk yang pertama kalinya ia menyadari urgensi kembali pada Al-Qur'an sebagai neraca utama, urgensi relasi antara tauhid Islam dan *wa<u>h</u>dah asy-syuhûd wa wa<u>h</u>dah al-wujûd* sebagaimana yang dinyatakan kaum Sufi.

Pada tahun yang sama, yakni ketika Hassan Hanafi berada pada tingkat tiga, dia mendengar Iqbal yang berbicara tentang makna hidup, penciptaan, inovasi, potensi, jihad, esensialisme, dan masyarakat. Di situ ia menyadari bahwa pemikiran Islam itu mengakumulasikan masa lampau dan masa kini, dan melakukan konseptualisasi terhadap realitas umat Islam. Hal ini berbeda dengan teori-teori

sepuluh akal, esensi dan atribut, serta *maqâmât* dan *a<u>h</u>wâl*. Inilah jenis filsafat yang diinginkan Hassan Hanafi. Dia menempatkan Iqbal vis-a-vis Kierkegaard, Sartre, Marcel dan kaum eksistensialis lainnya. Dari sini ia mulai aktif untuk membuat sebuah paradigma Islam yang universal, yang didasarkan pada nalar baik dan buruk, kesatuan kebenaran, kebaikan dan keindahan (estetika).

Krisis kehidupan intelektual di berbagai universitas di Mesir, penindasan terhadap Ikhwanul Muslimin, dan krisis penelitian intelektual Islam yang dikombinasikan dengan krisis diri Hassan Hanafi pada akhirnya memberi dukungan kepada dirinya untuk berkonsentrasi pada proyek pembaruan Islam. Pada titik ini ia menyatakan:

> "aku ke masjid Umar dan membaca Al-Qur'an. Di sinilah untuk pertama kalinya aku merasakan intuisi filosofis Al-Qur'an, urgensi dunia kesadaran dan kepekaan, dan tuntutan kontinuitas perjuangan ..."
>
> "Tak ada waktu luang untuk musik maupun bermain biola. Ide Islam kontemporer mulai berdengung di telingaku seperti sebuah melodi. Melodi musik itu kosong tanpa muatan ide-intelektual. Aku tidak bisa tetap di Mesir. Apa yang akan aku pelajari?"

Oleh karena itu, di dalam diri Hassan Hanafi mengalir dua kesadaran, yakni *cogito* rasionalisme dan *ego* eksistensialisme yang direpresentasikan dalam delapan tahun masa hidupnya: idealisme-rasionalisme (1956–1960) dan realisme-eksistensialisme (1961–1966). Namun demikian, dia tetap menjaga optimisme idealisme dan mengabaikan pesimisme eksistensialisme, menjaga peranan nalar (*'aql*) dalam idealisme dan meninggalkan irasionalitas dalam eksistensialisme, mempertahankan argumentasi pragmatisme dalam idealisme dan menggusur ketidakbergunaan dalam eksistensialisme. Menurutnya, nalar dan realitas sama-sama berorientasi pada satu tindakan: praksis. Adapun yang membuatnya bahagia adalah ketika ia menemukan pandangan tersebut di dalam salah satu bab dari buku *Logische Untersuchungen* jilid I karya Husserl. Ketika ia melepaskan tradisi agama dari sumber wahyu, maka sempurnalah kesatuan wahyu, nalar, dan realitas. Kesatuan ini menjadi bagian terakhir dari karyanya

yang bertitel *Manâhij at-Tafsîr* (*Les Méthodes d'Exégèse*). Inilah yang mendorong Hassan Hanafi melakukan penerjemahan karya-karya tentang "agama rasional" (Kant) dan "agama natural" (Lessing). Pada saat itu, Hassan Hanafi lebih dekat pada *wahdah al-wujûd* (unitas eksistensi) dalam pengertian kehendak subjektif sebagaimana dalam pandangan Ficthe, bukan dalam pengertian abstrak dalam pandangan Schelling, yang melakukan singkronisasi idealisme-subjektif Fichte dan idealisme-objektif Hegel dalam membentuk filsafat identitas. Dia membaca, hidup, berpikir, dan beraksi. Sampai sekarang, baginya, romantisme adalah titik pertemuan antara idealisme dan eksistensialisme, titik pertemuan antara kesadaran dan kehidupan. Di sini, proyek Hassan Hanafi yang ingin menciptakan metodologi dan teologi Islam baru yang universal-komprehensif terus berlanjut namun pendekatannya berubah.

Orang yang memiliki andil besar dalam konstruk filosofis Hassan Hanafi adalah Jean Guitton. Ia adalah murid Bergson yang menjadi Guru Besar Ilmu Filsafat di Sorbonne University dan sebagai tokoh pentolan modernis Katolik Roma. Dialah yang memandu Hassan Hanafi dalam membaca dan mengkaji filsafat Barat. Dia juga yang memberikan panduan kepada Hassan Hanafi dalam hal-hal praktis, seperti bagaimana memberikan kuliah umum dan metode-metode penelitian. Metode dan perspektif umum Guitton sangat tepat bagi pengembangan pemahaman Hassan Hanafi tentang pendekatan-pendekatan untuk rekonsiliasi posisi-posisi yang berbeda. Hassan Hanafi banyak belajar dari Guitton tentang urgensi *starting point* dalam filsafat. Filsafat membutuhkan titik permulaan yang diperdalam oleh seorang filsuf dan setelah itu digeneralisasikan sedemikian rupa sampai pada metafisika murni. Dialah yang sangat berpengaruh bagi kesadaran Hassan Hanafi tentang kehidupan, transformasi dari idealisme ke realisme, dan transformasi dari pikiran ke eksistensi. Dengan demikian, relasi Hassan Hanafi dengan Guitton adalah seperti relasi Aristoteles dengan Plato, Marx dengan Feuerbach, dan Feuerbach dengan Hegel. Dia mengembangkannya dari idea ke realitas, dari spirit ke dunia, dari kesadaran personal ke kesadaran sosial, dari kanan ke kiri, dari agama ke revolusi, dari Barat ke Timur, dari Masehisme ke Islam.

Hassan Hanafi menggunakan kritik negatif padahal Guitton ingin melestarikan kaidah-kaidah keimanan. Dia mengonstruk Teologi Revolusi padahal Guitton takut menjadi Marxisme dan bahwa ia takut kekerasan (*violence*) dan keimanan akan dirasuki hal-hal yang bukan merupakan bagian dari iman. Karena itu, aliran-aliran filsafat akan berkembang melalui kontradiksi dan akan mati dan berakhir melalui keseragaman.

Hassan Hanafi berangkat dengan metode dasar sosio-legal pemikiran Islam, memanfaatkan perspektif yang mengakumulasikan perspektif-perspektif Islam tentang *ta'wîl* (interpretasi esoteris) dan *tafsîr* (*Quranic exegesis*) dengan pendekatan-pendekatan kontemporer, yakni dengan menggunakan analisis filsafat dalam rangka membongkar kebekuan (stagnasi) generasi muslim. Untuk itu, ia menulis karya monumental bertitel *Les Méthodes d'Exégèse: essai sur La Science des Fondements de la Compréhension "'Ilm Ushul al-Fiqh"* (Metode Penafsiran: Essai tentang Ilmu Pengetahuan Dasar-Dasar Pemahaman dalam Bidang Ushul Fiqh). Karya ini merupakan upaya pertamanya merekonstruksi peradaban Islam pada level kesadaran untuk mengeksplorasi diri-subjektif sehingga dapat melakukan pemilihan kembali terhadaap sumber dan pusat peradaban dan mentransformasikannya dari teosentris, yakni peradaban yang berpusat pada Tuhan, ke antroposentris, yakni peradaban yang berpusat pada manusia. Introduksi yang ditulis adalah permulaan bagi proyek *At-Turâts wa at-Tajdîd* tentang kritik terhadap metode-metode kaum orientalis dan Islamisis dalam mengkaji "tradisi", pembuatan metode analisis pengalaman-pengalaman kesadaran, dan deskripsi praksis-praksis pseudo-morfologi linguistik. Dalam hal ini ia tidak hanya berkutat pada aras epistemologis, tetapi ia ingin melakukan pembebasan manusia dari berbagai penindasan dan ketidakberdayaan. Inilah yang membedakannya dari Arkoun maupun Al-Jabiri.

Hassan Hanafi tidak menutup mata terhadap fenomena riil Dunia Islam yang tidak terlepas dari pengaruh kebudayaan Barat. Oleh karena itu, ia melakukan kajian terhadap perkembangan kesadaran filosofis Eropa dengan kacamata kesadaran non-Eropa. Orientasinya adalah melihat kesadaran Eropa dengan kesadaran distingtif yang netral-objektif.

Hal ini dilakukan setelah ia melakukan pembacaan kritis terhadap filsafat Eropa yang bermula pada *cogito*-eksklusif Descartes dan berakhir pada *cogito*-inklusif Husserl, dan mengkomparasikan rasionalisme dengan eksistensialisme. Ia ingin mendeklarasikan akhir dari kesadaran Eropa dan permulaan kesadaran Dunia Ketiga yang direpresentasikan oleh peradaban bangsa-bangsa non-Eropa: Mesir, Cina, dan India. Pada saat itu Mesir telah mendominasi dunia dengan pembebasan dan sosialismenya. Seluruh dunia berbicara tentang gerakan-gerakan pembebasan nasional yang terjadi di Asia, Afrika, dan Amerika Latin. Perang kemerdekaan nasional Aljazair sangat dominan di Prancis dan dinamika Latin menjadi sumber revolusi dunia.

Hassan Hanafi merelasikan aliran-aliran filsafat Eropa dengan hukum aksi dan reaksi. Untuk itu, konstruk kesadaran Eropa terdiri atas gelombang kesadaran imanen (*nâzil*) yang direpresentasikan oleh empirisme dan gelombang transenden (*shâ'id*) yang direpresentasikan oleh rasionalisme serta aliran-aliran filsafat kehidupan dan filsafat kehendak yang bergelayutan di antara empirisme dan rasionalisme. Di situlah terdapat naturalisme, spiritualisme, dan eksistensialisme. Sumber utama evolusi kesadaran Eropa adalah Yunani-Romawi dan Yahudi-Masehi. Di sini Hassan Hanafi berkonsentrasi pada perkembangan pemahaman agama bangsa Eropa yang berawal dan berakhir pada Kant (agama rasional) dan Kierkegaard (agama eksistensial).

Setelah melakukan pembacaan atas Husserl, berkenalan dengan fenomenologi, dan permulaan kesadaran personal-individual dan kesadaran peradaban, Hassan Hanafi melahirkan karya yang bertitel *L'Exégèse de la Phénoménologie, L' Etat actuel de la Méthode Phénoménologique et son application au phénomène religieux* (Tafsir Fenomenologi: Status Quo Metode Fenomenologi dan Implikasinya pada Fenomena Agama). Di dalam karya ini ia menggunakan metode interpretasi untuk memahami fenomenologi dan mentransformasikannya ke dalam fenomenologi implikatif-dinamis dan menginterpretasikannya sebagai intuisi-religius-ideal. Rujukan implikasinya adalah dalam fenomena agama, filsafat agama, filsafat mediasi, dan filsafat konsepsi, dalam fenomenologi agama, fenomenologi objek, aksi, ataupun interpretasi. Jika diasumsikan bahwa fenomenologi adalah teori tentang

konsepsi kesadaran personal dan kesadaran peradaban Eropa, terutama yang berkaitan dengan upaya peletakan kaidah-kidah metodologi fenomenologi dalam tiga hal: penangguhan, pembangunan, dan penjelasan nilai yang dahulu Bangsa Eropa hanya mengenal dua hal, maka ia membawa angin baru. Dalam kerangka ini, filsafat Barat dalam pandangan Hassan Hanafi, khususnya idealisme transendental, adalah reinkarnasi *Khatbah di Atas Bukit*-nya Al-Masih, sedangkan Kant dan Fichte hanyalah neo-al-Masih.

Dengan menggunakan kekuatan analisis fenomenologis Hassan Hanafi juga melahirkan karya ilmiah yang ketiga dengan titel *La Phénoménologie de L'Exégèse*, *Essai d'une Herméneutique existentielle a partior du Nouveau Testament* (Fenomenologi Interpretasi: Upaya Penafsiran Eksistensialis yang Dimulai dari Perjanjian Baru). Karya ini merupakan implikasi khusus dari metodologi fenomenologi dalam fenomena agama. Ia menggunakan Perjanjian Baru sebagai *starting point* yang disignifikansikan dengan tiga teori kesadaran, yakni historis, spekulatif, dan praksis. dari situ kemudian lahirlah karya yang bertitel Pengantar Studi Filsafat. Di sini, Hassan Hanafi mencoba menemukan korelasi teks dan realitas dalam kasus Perjanjian Baru. Di sinilah ilmu kritik historis terhadap kitab suci mulai dikenal di samping aneka ragam kritik, khususnya yang konservatif, liberal, dan aliran sejarah bentuk sastra. Realitas adalah basis teks dan teks berkembang mengikuti perkembangan realitas. Di samping itu, pengalaman manusia juga berada di belakang teks. Bahkan sebenarnya, kalam Tuhan adalah kalam manusia yang terbentuk oleh eksperimen dan pengalamannya. Jadi, eksistensi manusia, baik personal maupun komunal, merupakan sumber kelahiran teks.

Proyek untuk menyandingkan 'tradisi' dan 'modernitas' direalisasikan oleh Hassan Hanafi dengan melakukan pembacaan kritis terhadap tradisi dengan landasan analisis fungsional-efektif. Ia sangat menghindari generalisasi dan reduksi. Sebab ia menyadari bahwa intensionalitas pembaca (*al-qâri`*) memberikan peluang terhadap "relativitas sebab yang melahirkan pluralitas akibat". Tekanan pada intensionalitas subjek berakibat pada pengorbanan objektivitas teks demi kepentingan subjek (*al-qâri`*). Subjek sangat dominan dalam

menentukan makna teks. Dari sinilah akan muncul pluralitas tafsir yang berarti juga pluralitas intensionalitas dan prestasi. Akibatnya, aroma stagnasi pemikiran dan strategi kebudayaan dapat dibongkar. Masyarakat tidak lagi berselimut dalam ketidakberdayaan, melainkan akan selalu bergerak mewarnai gerak zaman dan berlomba menorehkan tinta emas dalam sejarah.

Pemikiran Hassan Hanafi senantiasa mempresentasikan hubungan dialektis antara subjek diri (*al-Ana, Self*) dan yang lain (*al-Akhar, Other*) dalam proses sejarah. Demikian itu adalah dalam rangka melakukan reinterpretasi terhadap tradisi yang relevan dengan tuntutan kontemporer. Teori pengetahuan Hassan Hanafi mempunyai paradigma kebenaran relatif dengan rasio sebagai sarana untuk mencapai kebenaran. Untuk itu, terjadi sebuah relasi kesadaran subjek dengan realitas objektif. Realitas dipandang sebagai objek sejauh ia dipersepsikan subjek dengan kesadaran. Jadi, terdapat relasi-unifikatif di antara subjek, objek, dan kesadaran.

Kesadaran manusia terhadap apa yang dilakukan akan menghasilkan keabadian. Keabadian merupakan perbuatan manusia dalam sejarah peradaban. Melalui perbuatan atau tindakan, manusia dapat mengenali kesatuan antara yang faktual dan yang ideal, dan dapat mentransformasikan kesatuan yang hanya merupakan proyeksi menjadi kesatuan yang sebenarnya. Tauhid bukanlah sebuah fakta, realitas, ataupun gagasan, melainkan merupakan sebuah proses yang tercipta melalui tindakan manusia. Dalam hal ini, subjek merupakan pusat kesadaran; realitas dipandang sebagai fenomena yang ditangkap sebagai data, dan data, bagi Hassan Hanafi, merupakan dasar praksis manusia.

Kesadaran tidak pernah bersifat pasif. Menyadari sesuatu berarti mengubah sesuatu. Sesuatu yang disadari dijadikan sebagai sesuatu-yang-ada-bagi-saya. Kesadaran tidak seperti cermin atau foto. Kesadaran merupakan praksis, tindakan. Untuk itu terdapat interaksi antara tindakan kesadaran (*noesis*) dan objek kesadaran (*noema*). Kendatipun demikian, interaksi ini tidak boleh dianggap sebagai kerja sama antara dua unsur yang sama-sama penting karena pada akhirnya yang tersisa

hanya kesadaran. Objek yang disadari (*noema*) hanyalah suatu ciptaan kesadaran. Di sini tidak ada bipolaritas 'kesadaran dan alam', 'subjek dan objek' dan mengatasi *cogito* Cartesian yang tertutup.

Berdasarkan uraian di atas dapat diketahui bagaimana corak atau watak pemikiran Hassan Hanafi yang hendak membawa dunia Islam bergerak menuju pencerahan yang menyeluruh. Sebagai anak zaman, Dia merupakan sosok pemikir yang unik. Ia tidak dapat dikategorikan sebagai pemikir tradisional dikarenakan ia membongkar dan mengkritik pemikiran tradisional. Ia bukan modernis karena ia mengkritik modernitas dan menjadikan wacana tradisional sebagai landasan pemikiran yang diproyeksikan pada masa kini dan yang akan datang. Bahkan ia tidak termasuk dalam kategori fundamentalis dikarenakan ia memakai analisis intelektual dengan penekanan pada rasionalitas.

Hassan Hanafi merupakan seorang reformis pemikiran Islam yang telah berusaha keras untuk mengakumulasikan pemikiran fenomenologi dengan aplikasi metodologi dialektika yang didasarkan pada kesadaran. Semua ini dilakukan dalam rangka membebaskan masyarakat muslim dari keterbelakangan dan determinasi, baik internal maupun eksternal. Sebagai pemikir yang menyadari urgensi historisitas, dia senantiasa beranjak dari konteks sejarah dalam rangka menapaki kehidupan kontemporer. Oleh karenanya, ia senantiasa berupaya melakukan rekonstruksi terhadap tradisi yang merupakan fakta sejarah dalam menjawab problema kontemporer. Inilah yang membuat corak pemikirannya berwatak dinamis dan progresif yang dibingkai dalam proyek *At-Turâts wa At-Tajdîd* (Tradisi dan Modernitas). Dengan demikian, ia adalah salah seorang pemikir post-tradisionalis yang berupaya melakukan dekonstruksi dan sekaligus rekonstruksi terhadap tradisi.

Hassan Hanafi memandang dirinya sebagai "penyulut obor" bagi zamannya dalam upaya memberi pencerahan (*at-tanwîr, aufklarung)*. Ia merupakan seorang pemikir yang menggunakan rasionalitas di samping tetap menghargai dan tidak mengabaikan aspek perasaan manusia. Rasionalitas yang digunakan bersama-sama dengan kekuatan perasaan selalu diwarnai pertimbangan sejauh mana pemikiran itu

mampu lebih aktual. Artinya, di samping tuntutan relevansi dengan jalan pikiran manusia, ia sekaligus memberi kemanfaatan dan kesejahteraan bagi manusia. Aspek rasio dan konteks tuntutan umat harus menjadi *starting point* bagi sebuah pemikiran.

Buku *Studi Filsafat* ini, yang diterjemahkan dari buku *Dirâsât Falsafiyyah,* merupakan buku yang memuat eksplanasi dan eksplorasi tentang transformasi yang terjadi dalam upaya mengarahkan cita-cita masyarakat pada tahun 80-an tentang strategi kebudayaan maupun siklus-siklus keilmuan. Buku ini tidak berisi tentang teori-teori filsafat yang idealistik dan terkesan mengawang-awang, melainkan berisi tentang filsafat Islam, terutama pemikiran Islam kontemporer dalam tema-tema pokok tentang tradisi dan reformasi. Pada bagian ini Hassan Hanafi berbicara tentang persoalan-persoalan tradisi, strategi kebudayaan, kebangkitan kebudayaan, filsafat, politik, dan perubahan sosial yang didasarkan pada pengalaman Mesir. Hassan Hanafi juga melengkapi tulisannya dengan mengupas persoalan tentang Filsafat Barat Modern dalam pandangan Kant dan Vico serta Filsafat Barat Kontemporer dalam pandangan Feuerbach dan Ortega. Dengan demikian, pembaca diajak untuk melanglang buana dalam proses dialektika menuju identitas sebagai pribadi-pribadi yang berpikiran sehat dan mempunyai kepedulian terhadap persoalan-persoalan yang sedang menyelimuti realitas yang mengelilinginya.

Yogyakarta, 19 Agustus 2005

Miftah Faqih

Pengantar Penulis

Buku ini memuat enam belas kajian dengan sistematika sebagai berikut: delapan bab pertama mengurai Filsafat Islam, khususnya mengenai pemikiran Islam kontemporer dalam tema-tema tradisi dan reformasi. Delapan bab berikutnya membahas Filsafat Barat Modern dalam pemikiran Immanuel Kant dan Giambatista Vico, Filsafat Barat Kontemporer dalam pandangan Ludwing Andreas Feuerbach dan Jose Ortega y Gasset. Mayoritas kajian di atas ditulis sebagai proyeksi upaya transformasi masyarakat di era delapan puluh-an, yakni yang terjadi di dalam pertemuan-pertemuan kultural dan ilmiah. Upaya itu merupakan introduksi proyek kami sebelumnya yang terdapat di dalam buku *Qadhâya Mu'âshirah* I tentang Pemikiran Kontemporer Kita dan *Qadhâya Mu'âshirah* II tentang Pemikiran Barat Modern yang keduanya ditulis pada era tujuh puluhan dengan pengaruh kekalahan Perang Juni 1967.

Problematika yang ada di dalam kedua bagian tersebut adalah satu: Dialektika "Diri" dan "Yang Lain". Keduanya adalah dua elemen pertama yang terdapat dalam sikap kultural generasi kita, yaitu: Sikap terhadap Tradisi Klasik dan Sikap terhadap Tradisi Barat. Adapun elemen yang ketiga adalah Sikap terhadap Realitas. Makalah-makalah bagian yang ketiga dimunculkan dalam dua bagian tersendiri dengan

judul “Agama dan Revolusi di Mesir Tahun 1952–1981”. Bagian yang pertama adalah tentang “Kebudayaan Nasional” sedangkan bagian yang kedua adalah tentang “Kiri Islam”.

Kairo, Muharam 1408 H. / Agustus 1987 M.

Hassan Hanafi

Daftar Isi

BAB III:

Filsafat dan Tradisi ⁓ 117

BAB IV :

Tradisi dan Perubahan Sosial ⁓ 177

BAB V :

Tradisi dan Praktik Politik ⁓ 203

BAB VI :

Kegagalan Reformasi (Studi Kasus Mesir)[*)] ⁓ 237

Bab I
Sikap Kultural Kita*

Pertama: Pengantar

Filsafat bukanlah pemikiran a-historis yang terlepas dari konteks sosial dan budaya, melainkan suatu sistem pemikiran yang tumbuh dalam suatu masa, dibangun oleh suatu generasi bangsa, melayani masyarakat dan mengekspresikan suatu peradaban. Inilah yang diupayakan oleh para pendukung paradigma sosial di dalam menelaah pemikiran-pemikiran, kendatipun ia adalah proposisi *selft eviden truth* (*qadhiyah badîhiyyah*) yang tidak butuh penetapan. Untuk inilah dibuat ilmu-ilmu humaniora secara komprehensif, misalnya ilmu pengetahuan sosial yang sudah terkenal atau antropologi budaya, dengan mentransformasikan sejumlah paradigma sejarah: sejarah filsafat, sejarah pemikiran, dan sejarah aliran pemikiran.

Krisis filsafat yang terjadi di universitas-universitas dan lembaga-lembaga kita saat ini disebabkan tiadanya kesadaran terhadap evidensi di atas melalui kesadaran ilmiah yang total. Meskipun krisis filsafat itu berulang kali dimunculkan pada awal pertemuan dan akhir setiap pelajaran, namun masih saja tidak menghasilkan solusi,

---

* Pembahasan ini disampaikan pada Kongres Filsafat Arab Pertama di Al-Jami'ah al-Ardaniah, Amman, (Desember 1981). kegiatan-kegiatan kongres ini dipublikasikan dalam Pusat Studi-Studi Persatuan Arab di Beirut (1986). Demikian juga ia dipublikasikan dalam *Al-Mustaqbal al-'Arabi* (Masa Depan Bangsa Arab) yang juga diterbitkan oleh pusat studi yang sama pada bulan Juni 1985.

signifikansi dan penciptaan bukti-bukti demonstratif serta analogi terhadap konklusi-konklusi yang nyata bagi generasi kita. Filsafat hanya diartikan sebagai eksplanasi aliran pemikiran sosial dengan mengikuti apa yang sudah ada di dalam sebagian referensi asing yang ditransfer, dan untuk kepentingan sektoral yang lebih banyak muncul dalam ranah politik daripada ilmu pengetahuan, atau hanya untuk kepentingan analisis para mahasiswa terhadap persoalan-persoalan sosial, baik berdasarkan aliran politik maupun tidak, dan sebagai eskapisme dari tanggung jawab sosialnya. Oleh karena itu, alangkah mudahnya berlindung kepada tempat-tempat suatu periode maupun klaim kemajuan sosial, dan alangkah mudahnya melakukan pengulangan slogan-slogan dan perluasan metode-metode sosial.

Posisi inilah, yang pada dasarnya, mendorong kami memikirkan relasi filsafat dengan posisi kultural generasi tertentu, yaitu generasi bangsa kita. Oleh karena itu, kami tidak berbicara tentang krisis totalitas zaman maupun filsafat secara umum sebab hal itu tidak mempunyai relevansi bagi kita. Di sana, terdapat konstruk-konstruk potensial-psikologis-sosial yang muncul di dalam setiap zaman dan hanya mungkin digeneralisasi melalui kadar generalitas jiwa manusia dan keabsolutan rasio manusia. Pada hakikatnya, rasio bersifat universal yang hanya datang setelah spesifikasi dan dunia potensial tidak mempunyai eksistensi dalam dunia nyata.

Baik di universitas-universitas maupun dalam kehidupan umum kita, filsafat sudah berada dalam fase krisis. Substansi krisis ini dapat dinyatakan sebagai berikut: kita sudah menumbuhkan universitas-universitas modern sejak setengah abad lebih. Universitas-universitas klasik kita sudah ada sejak seribu tahun lebih, namun kita tidak bisa menegaskan bahwa di kalangan kita terdapat filsuf-filsuf atau kita telah memproduksi filsafat. Secara umum, kita sudah memulai gerakan penerjemahan sejak satu setengah abad lebih, yaitu sejak Thahtawi kembali ke Mesir dan mendirikan "Lembaga Ilmu Pengetahuan" (*Dîwan al-Hikmah*) II, semacam sekolah bahasa. Hingga saat ini, kita tetap melakukan penerjemahan, meskipun dengan hasil

yang minim. Agenda nasional kita yang representatif hingga saat ini adalah publikasi, seperti tampak pada program-program kementerian kebudayaan yang mayoritas mengambil fokus perhatian pada penerjemahan-penerjemahan. Sampai saat ini, terjemahan-terjemahan ini tidak "berbunyi" dan tidak menghasilkan inovasi-inovasi. Seolah-olah terjemahan adalah tujuan akhir, bukan sebuah sarana; seolah-olah konklusi adalah tujuan esensial. Kita, dalam tataran yang terbaik, memproduksi karya-karya yang dihadapkan pada aliran-aliran pemikiran lain yang berpegang teguh pada teks-teks asli dan kajian-kajian sekunder. Oleh karena itu, di kalangan kita, filsafat menjadi semacam antologi pendapat-pendapat, aliran-aliran, dan anotasi-anotasi teks sebagaimana yang kita lakukan terhadap materi-materi klasik. Sepertinya kita hendak mengganti materi yang satu dengan materi yang lain dan mengganti orang-orang modern dengan orang-orang klasik. Oleh karena itu, ketika seorang penulis bergolak dan mengajukan tuntutan, sesungguhnya ia membela aliran pemikiran yang dimunculkan dan menyerang lawan-lawannya dalam suatu perdebatan. Di dalamnya, tidak ada seorang pun yang mengeksplorasi posisi riil kultural kita yang disarikan dalam retorika dan dialog, dalam silogisme dan pembuktian demonstratif, dan dalam logika spekulatif. Sebaliknya, yang muncul adalah eksplorasi dalam logika ideologis. Bagi kami, pemikir-pemikir itu, benar-benar mengalami pergeseran menjadi duta-duta dua peradaban yang merepresentasikan aliran-aliran pemikiran asing, terutama tentang lingkungan (*milieu*) kita dengan merefleksikan penyelidikan, agitasi kultural, dan penyebaran Barat di luar batas-batas teritorialnya yang berbeda dengan Timur, di mana tidak kami temukan di antara kita orang-orang yang merepresentasikan kefilsafatannya baik di India maupun di Cina, sebagaimana yang terjadi di kalangan pemikir-pemikir periode pertama kita, seperti al-Biruni dan yang lainnya. Hal ini tampak jelas dalam penempatan Filsafat Timur di Universitas kami (Universitas Kairo, *ed.*) dan bagaimana ia hanya diberikan dalam materi yang sempit serta dengan berpegang pada seorang penulis terkenal yang

menulis Filsafat Timur sebagai penyempurnaan bagi sejarah filsafat di Barat.[1]

Di dalam pembahasan tersebut tampak terjadi pengulangan terhadap apa yang ada pada masa lampau, baik yang terdapat di buku-buku maupun di pelbagai pembahasan. Karena alasan inilah, konsistensi atas kebutuhan agenda peradaban nasional merupakan risalah yang harus disampaikan di dalam setiap pertemuan dengan pemikir-pemikir yang mempunyai kepedulian.[2]

Kedua: Tiga Macam Sikap Kultural

Dalam konteks kekinian, sikap kultural kita mempunyai tiga rancangan yang mengekspresikan tuntutannya. Dalam konteks ini, tidak ada alasan bagi siapa pun untuk mengubah bahkan mengabaikan ketiga bagian yang mengekspresikan tuntutan tersebut. Kalau itu terjadi, maka filsafat tidak lagi memiliki objek dan domain.

Pertama, sikap kita terhadap tradisi klasik. Hal ini penting karena kita adalah masyarakat tradisional yang kesadaran nasionalnya senantiasa terbuka terhadap orang-orang terdahulu (*qudama'*). Orang-orang terdahulu senantiasa merepresentasikan otoritas melalui kesadaran. Otoritas dijadikan justifikasi ketika kesadaran teoretis

---

[1] Dalam Universitas tersebut hanya terdapat dua jam bagi kelas khusus pada tahun ketiga pada kelas filsafat tentang Filsafat Timur dengan berpegang pada karya Masun Orsel: *Filsafat Timur* yang disusun sebagai penyempurnaan atas buku *Sejarah Filsafat* karya Emile Bariyyah yang selanjutnya menjadi materi pada tahun pertama. Ia juga menjadi materi kuliah di Jurusan Filsafat Universitas Shan'a'.

[2] Di antara tulisan-tulisan kami adalah: *Tradisi dan Pembaruan, Sikap Kita Terhadap Tradisi Klasik*, dipublikasikan di Kairo pada 1980 dan di Beirut pada 1981; *Sikap Kita terhadap Tradisi Barat, Persoalan-persoalan Kontemporer II tentang Pemikiran Barat Kontemporer,* (Kairo, 1977 dan Beirut, 1981); *Tradisi dan Krisis Perubahan Sosial*, (Kairo, 1981); *Tradisi dan Krisis Praksis Politik*, (Rabat, 1982); *Tradisi dan Kebangkitan Peradaban*, (Kuwait, 1980); *Pemikiran Islam dan Garis Sirkulasi Kultural Masa Depan*, (Kuwait, 1983); *Kapan Filsafat Mati dan Kapan Hidup*?, (Kuwait, 1983); *Dari Tradisionalisme (taqlid) Menuju Pembebasan*, (Rabat, 1979); *Dari Kesadaran Individual Menuju Kesadaran Sosial,* dalam *Dirasat Islamiyyah*, (Kairo, 1981); dan terakhir adalah *Dari Teologi Menuju Revolusi, Sebuah Upaya Rekonstruksi Ilmu Usuludin*, (Kairo dan (Beirut, 1988).

atau analisis fenomena menyacatinya. Pandangan dan orientasi kita terhadap dunia senantiasa berangkat dari tradisi, sehingga antara kita dan tradisi tidak terdapat pemisah. Bahkan gerakan kritik terhadap tradisi yang akan menempatkan sejarah modern kita dalam periode yang baru pun masih belum berkembang.

Kedua, sikap kita terhadap tradisi Barat. Ini mulai menjadi salah satu panduan dan rujukan fundamental bagi kesadaran nasional kita, bahkan salah satu sumber pengetahuan langsung bagi kultur intelektualisme dan nasionalisme kita. Pada akhirnya, tradisi Barat secara terus-menerus hadir dalam sikap kultural kita sejak era Yunani Kuno hingga zaman modern. Di antara kita dan Barat tidak ada pemisah kecuali dalam gerakan salaf. Gerakan kritik Barat hanya berada dalam batas minimum yang dilakukan melalui paradigma retorika atau dialog, bukan dengan paradigma kritis dan logika demonstratif.

Ketiga, sikap kita terhadap realitas, di mana kita hidup di dalamnya. Kita menguasainya dalam kesadaran kita, baik dengan sadar maupun tidak. Realitas merupakan sumber pengetahuan yang mengarahkan pilihan-pilihan. Kadang-kadang realitas merupakan sumber tunggal bagi pengetahuan melalui sensasi indriawi atau teoretisasi rasional.

Dua sikap yang pertama merupakan dua sikap kultural dalam pengertian harfiah. Artinya, kedua sikap itu biasanya berinteraksi dengan budaya-budaya baku dan didominasi oleh metode penerjemahan dengan memalingkan pandangan dari sumbernya, baik penerjemahan dari ilmuan-ilmuan terdahulu (*qudama*) maupun ilmuan-ilmuan modern. Sementara hanya sikap yang ketiga yang berinteraksi dengan materi pengetahuan (*al-kham*) tanpa *a priori,* baik yang berasal dari ilmuan-ilmuan klasik maupun modern. Biasanya ketiga sikap kultural ini tidak berimbang, begitu juga kehadiran bagian-bagiannya. Kadang-kadang sikap kultural hanya dipusatkan pada sikap terhadap tradisi klasik. Dari sinilah kultur dan gerakan keagamaan, pendidikan tradisional, serta sistem kita berkembang secara "tetap" atau lebih tepatnya tanpa orientasi.

Kadang-kadang sikap kultural kita dipusatkan pada sikap terhadap tradisi Barat. Dari tradisi ini menguaklah budaya ilmiah rasional, gerakan reformasi, modernisasi, pendidikan modern dan sistem modern timbul secara optimistik untuk menyokong kepentingan-kepentingan penguasa. Dan, terkadang sikap kultural kita berpusat pada bagian ketiga, yakni realitas. Dari sini, peradaban nasional, gerakan-gerakan perubahan sosial dan revolusi-revolusi mutakhir lahir. Ketidakseimbangan di dalam sikap kultural inilah yang menyebabkan pupusnya kesatuan identitas (*wahdah asy-syakhshiyyah*) dan menjadikan kita hidup dalam "keretakan yang payah" sehingga peradaban-peradaban, metode-metode pendidikan dan aliran-aliran politik saling berbenturan. Akibatnya, kesatuan nasional dan identitas kebangsaan menjadi hancur.

Ketiga sikap kultural di atas saling bersinergi tanpa klasifikasi yang ketat dan otentik. Ada kalanya kesadaran individu menerima tradisi klasik yang membuatnya menolak tradisi Barat. Sebaliknya, ia juga bisa menerima tradisi Barat dengan menafikan tradisi klasik. Biasanya, dalam kaitannya dengan sikap terhadap realitas, dua sikap yang saling bertentangan di atas mengemuka, karena salah satu diandaikan sebagai alternatif terhadap realitas kehidupan, sehingga pertentangan hanya terjadi dalam buku-buku dan wacana, bukan terjadi di antara manusia. Adapun seseorang yang mengambil sikap positif dengan penuh kesadaran terhadap realitas biasanya akan bersikap positif terhadap dua sikap kultural di atas dengan menerima keduanya secara kritis. Oleh karena itu, prioritasnya adalah mengusung kemaslahatan di atas teks-teks, mengangkat manusia di atas kebudayaan dan kehidupan di atas peradaban.

Ketiga: Krisis Sikap Kultural

Krisis sikap kultural telah terjadi secara nyata dari segala sisi, baik dari sisi tradisi klasik, tradisi Barat, maupun realitas kehidupan manusia.

1. Kita telah mempersepsi tradisi klasik sebagaimana yang dipersepsikan oleh kaum orientalis. Seolah-olah kita adalah pengamat, bukan pemilik tradisi. Kita mencela berbagai keterbatasannya seolah-olah kita bukan orang yang harus bertanggung jawab terhadapnya. Kita mengulang apa yang sudah dilontarkan dan mengumpulkan serpihan-serpihannya. Puncaknya adalah mempublikasikan atau menyebarkan manuskrip-manuskrip tanpa ada perubahan, pengembangan ataupun melakukan eksperimentasi ulang terhadapnya. Sementara tradisi klasik tidak terpisah dan lekat dengan kita, bahkan mengejawantah dalam diri kita, membentuk kita, memberikan cara pandang dunia, dan membentangkan instruksi-instruksi perilaku.

Kita bertanggung jawab atas tradisi klasik oleh karena pembacaan kita terhadapnya, sebagaimana tanggung jawab ilmuan-ilmuan terdahulu yang menciptakannya. Kita membiarkan tradisi klasik tergelar tanpa sikap kritis, penelaahan kembali, dan tanpa interpretasi baru. Kita mengulang alternatif-alternatif klasik dan aliran-aliran pemikiran masa lampau, padahal kita tidak mengetahui bagaimana ia lahir dan dalam orientasi apa ia dipersembahkan. Meskipun terjadi perubahan atas aspek-aspek klasik dan bahwa terjadinya pertumbuhan aspek-aspek baru menuntut adanya alternatif-alternatif baru, namun kita tetap mengulang alternatif-alternatif klasik yang tujuan dan pijakan-pijakannya adalah tempat-tempat baru di mana kita hidup sekarang ini. Tradisi seolah-olah merupakan tubuh yang mati dan bebatuan yang gersang. Kita memindahkan tradisi tanpa berpijak pada realitas, sejarah, kehidupan, periode, pengikut maupun para pemikir, yang pada gilirannya melahirkan mahasiswa-mahasiswa dari universitas-universitas kita. Secara psikologis, mereka tercerabut dari tradisi klasik. Mereka menganggap tradisi sebagai kitab-kitab kuning (*kutûb safra*), berita-berita yang tidak jelas sumbernya (*qîla wa qâla*). Tidak ada perhatian terhadapnya, apalagi mengajukan solusi. Mereka lebih cenderung pada peradaban-peradaban kontemporer tatkala menemukan diri mereka di dalamnya. Setiap kali westernisasi mengurung mereka maka mereka semakin merasa

terputus dengan tradisi klasik. Karena keterceraburan inilah maka sebagian di antara mereka menjadi bersikap ekstrem dengan mereduksi tradisi klasik, mengambilnya dan kemudian menegasikan seluruh tradisi kontemporer. Akibatnya, terpecahlah masyarakat menjadi dua kelompok. Kelompok pertama menganggap bahwa hubungan mereka dengan tradisi adalah hubungan yang retak dan kemudian pupus, sedangkan kelompok kedua berpandangan bahwa hubungan mereka dengan tradisi adalah hubungan yang erat dan kemudian menyatu dalam diri mereka. Dengan kata lain, kelompok pertama berpandangan bahwa di dalam tradisi terdapat segala-galanya, sedangkan yang kedua memandang tidak ada sesuatu pun di dalam tradisi.

Semuanya, baik dan buruk, kita transfer. Kita melakukan generalisasi terhadap Asy'ariah, mempelajari filsafat iluminasi, mengembangkan fikih ibadah, menganotasi cinta dan kehancuran, menyeru kepada bersembunyi (*takhalli)* dari dunia di dalam komunitas yang kalah dan hancur, determinatif, mistis, terampas kekayaan, dan kemiskinan yang merajalela. Kita telah mempelajari bahwa *naql* (teks suci) adalah landasan bagi rasio, dan bahwa rasio terbatas dalam memahami wahyu; wahyu adalah Nabi[3]; tindakan manusia yang paling terbatas adalah *al-kasb* yang puncaknya tergantung kepada kebebasan manusia; kehendak manusia tergantung pada kehendak yang lain yang menjadikannya terikat; masa depan manusia terdapat di luar dunia; dua kalimat syahadat telah mencukupi; dan totalitas strategi-politik terfokus di sekitar syarat-syarat seorang pemimpin dengan atribut-atributnya yang terpuji. Ketika kenyataan ini menjadi warisan yang dominan, yaitu setelah ditanamkan oleh beberapa "kelompok diam" yang menegaskan bahwa totalitas tradisi lain adalah lawan. Hal ini pada gilirannya menjadi alat pengukuhan *status quo* yang didasari pada teks keagamaan yang menuntut kepatuhan manusia terhadapnya. Akhirnya, kita mem-

[3] Inilah ungkapan Muhammad Abduh yang terdapat di dalam "*Risalah al-Tauhid*" sebagai puncak reformulasi teologi yang digaungkan oleh sebuah gerakan reformasi.

pelajari dan menganggap bahwa warisan itulah satu-satunya kebenaran, bukan yang lain. Cara pandang inilah yang membentuk peradaban para mahasiswa. Karena itulah, pelestarian tradisi otoritatif terus berlangsung. Kita mengajukan rakyat yang taat dan percaya kepada warisan dan kepada Allah ke hadapan otoritas-otoritas dengan tangan-tangan kita, dan kita putuskan setiap kemungkinan perubahan, oposisi dan revolusi dengan tangan-tangan kita.

Kita sudah mengkaji sepuluh rasio, terutama Rasio Aktif. Kita sudah membicarakan sepuluh cakrawala dan menjelaskan bahwa bintang-bintang dan cakrawala-cakrawala adalah ruh, jiwa, dan rasio yang karena pergerakannya segala sesuatu yang ada di bumi ini sempurna. Maka kesadaran nasional kita mendapatkan argumen-argumen fenomenologisnya di langit bukan di bumi. Pengetahuan terbentang dari langit bukan melalui klasifikasi kuantitas realitas manusia. Kita memberikan anotasi terhadap teori-teori cinta, fana' (peniadaan diri dalam teori mistisisme, *pent.*), *hulul* (sinkretisme). Kita menampilkan (secara aksidensial) nilai-nilai (aksiologis) zuhud, wara', sabar, kerelaan, pasrah dan syukur. Kita melakukan eksplanasi atas kondisi-kondisi takut terhadap siksaan, putus asa, mabuk, dan *fana*. Dalam persoalan fiqh kita mempersoalkan; apakah hukumnya wasiat yang ditulis seseorang di antara taring-taring singa? Bolehkah memakan telur yang keluar dari ayam betina yang disetubuhi manusia? Apakah hukumnya seorang suami bersumpah bahwa isterinya jatuh talak jika ia menyetubuhinya di dalam baju yang ini atau jika ia tidak menyetubuhinya di dalam baju yang ini? Apakah yang dimaksud dengan ketentuan-ketentuan *istinja*, buang air besar, membekan batu dan bentuknya, arah menghadap buang air besar dan tata cara duduk serta ketentuan-ketentuan mencabut bulu kemaluan mayat? Seolah-olah fenomena-fenomena nyata masyarakat yang heterogen beserta "topeng-topengnya" tersebutlah yang menentukan alternatif solusi peradaban. Sedangkan fiqh revolusi, fiqh keadilan sosial dan fiqh pembebasan dari kelaliman yang semestinya menjadi perhatian manusia tidak menjadi alternatif solusi maupun objek persoalan.

Kita tidak mempelajari ushul fiqh secara komprehensif. Padahal, ushul fiqh adalah pengetahuan yang mengekspresikan rekayasa-rekayasa inovatif kaum muslimin dan sensasi-sensasi mereka terhadap alam dengan membuat paradigma-paradigma analogi rasional (*istidlal*) yang jauh dari iluminasi, membuat ketentuan-ketentuan logika bahasa di luar aspek retorika dan dialog, membuat syarat-syarat kontinuitas dan *ahad* di luar riwayat-riwayat palsu yang mengobarkan imajinasi dan transformasi ke partikularitas cerita-cerita etnis, membuat nilai-nilai praksis dan mengidentifikasi paradigma-paradigma perilaku jauh dari degradasi, nasib buruk, ambiguitas, dan kemunafikan. Rekayasa-rekayasa inovatif kaum muslimin dalam pembuatan metode-metode transferensial untuk mengoreksi *naql*, pembuatan pokok-pokok logika sensual yang berdasarkan pada observasi dan adat kebiasaan atau logika Aristotelian dan pembuatan logika alternatif didasarkan pada analogi (*qiyas*) yang gaib dari yang tampak., analogi pertama, dan bahwa setiap sesuatu yang tidak mempunyai implikasi rasional (*dalil*) harus dinafikan. Kita tidak konsen pada mekanisme pertumbuhan ilmu pengetahuan matematika, fisika dan humaniora (bahasa, sastra, geografi, dan sejarah) yang dinafikan oleh para pendahulu. Kita hanya mempelajarinya dalam ringkasan "Sejarah Ilmu Pengetahuan di Arab" sebagai partikularitas sejarah ilmu pengetahuan sebagaimana yang telah berlaku di Barat. Kita tidak melakukan transformasi terhadap pengetahuan relasional antara ilmu tauhid dan rasio, ilmu tauhid dan alam, dan bagaimana orang-orang terdahulu mampu melakukan rasionalisasi tauhid dengan mengeksplorasi matematika dan hukum-hukum alam. Sehingga Ibn Rusyd ditempatkan bersama-sama para filsuf dan Ibn Khaldun ditempatkan bersama-sama kalangan sejarawan tanpa pencapaian corak dan alternatif.

2. Kita telah memperlakukan hal yang sama terhadap tradisi Barat. Ketika kita mempelajari filsafat Barat, maka kita mencerabutnya dari lingkungannya, seolah-olah Descartes, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Bergson, Sartre, Merleau-Ponty, dan Heidegger merupakan bintang-bintang yang bersinar. Kita mengandaikan filsafat

Barat, mengagumi dan menilainya atas dasar verifikasi dan falsifikasi dengan argumen-argumen intuisi yang bersih atau rasio yang tegas, dan kadang-kadang juga dengan moralitas yang mulia, nilai-nilai utama, sistem-sistem politik dan sosial *status quo*, tradisi-tradisi dan totalitas warisan klasik. Ketika terjadi polarisasi aliran pemikiran, maka terjadilah kebingungan pilihan antara idealisme dan realisme, rasionalisme dan intuisionisme. Kelompok tradisionalis memilih idealisme sedangkan kelompok progresif memilih realisme, yang menumbuhkan perbedaan pandangan di antara kita. Pertentangan aliran-aliran pemikiran yang pada lahiriahnya bernuasa Barat, namun, pada hakikatnya menyingkapkan kenyataan sikap kultural kita. Idealisme adalah warisan alamiah untuk dilestarikan dan dipegang secara agamis, sedangkan realisme adalah perkembangan alamiah bagi agama ideal yang lebih mampu memberikan advokasi terhadap kehidupan manusia dan kesejahteraan bangsa.

Aliran-aliran pemikiran Barat, pada hakikatnya, dilahirkan oleh lingkungannya. Bahkan, sebuah aliran pemikiran hanya muncul setelah realitas Eropa secara total terbebas dari teori klasik yang diwarisi dari Abad Pertengahan Kristen-Katolik. Kemudian Abad Pencerahan datang menyingkap keseluruhan cadar-cadar teoritis warisan Abad Pertengahan. Rasio dan wahyu adalah sesuatu yang integral, demikian juga, alam dan agama adalah sesuatu yang satu pula (wahyu rasional, agama natural)[4]. Aliran-aliran pemikiran pada abad tujuh belas giat dalam berupaya menemukan sistem universalisme berdasarkan siklus warisan klasik di dalam menginterpretasikan dunia dan menemukan relasi antara tuhan, alam dan manusia. Oleh karena itu, muncullah rasionalisme yang di antaranya melahirkan idealisme kritis yang memberikan prioritas utama terhadap rasio dan kebenarannya di dalam memahami alam. Demikian juga muncul realisme (*al-hissiyyah*) yang di antaranya

[4] Lihat pemaparan kami terhadap rasio wahyu-transferensial dan agama natural di dalam buku kami *Lessing: Tarbiyah al-Jins al-Basyari* (Lessing: Bimbingan Umat Manusia), Kairo, 1977, dan Beirut, 1981).

melahirkan positivisme yang memberikan prioritas utama kepada indera dalam melihat alam. Pada satu sisi, kedua kelompok aliran pemikiran ini terus bergulat, sedangkan di sisi yang lain, keduanya bersintesa menjelma ke dalam kelompok aliran pemikiran ketiga yang kadang-kadang cenderung kepada eksternalitas konstan (Kant) atau kepada dinamika internal yang bergerak (Hegel). Kemudian muncul aliran-aliran pemikiran humanisme-dinamis, kehendak bebas, dan eksistensialisme untuk memberikan prioritas utama kepada manusia berdasarkan rasio dan alam, dan untuk mentransformasikan ilmu-ilmu pengetahuan matematis dan fisika bersama-sama menuju ilmu-ilmu pengetahuan humaniora.Oleh karena itu, di dalam pemikiran Neo-Socrates terkandung ide-ide Plato dan Aristoteles. Evolusi aliran-aliran pemikiran benar-benar telah menjustifikasi hukum aksi dan reduksi atau dialektika tesis, antitesis dan sintesis. Dialektika ini kemudian membentuk kesadaran Eropa yang dikonstruksikan dalam tiga klasifikasi: formalisme, materialisme dan dinamisme. Biasanya, kombinasi di antara ketiga domain ini bersifat distingtif.

Dengan demikian, kesadaran Eropa mempunyai tahapan evolusi dan konstruksi. Ia mempunyai awalan, perkembangan, dan puncak. Ia mempunyai tempat-tempat historis dan komunitas sosial tertentu yang direpresentasikan dalam Romantisme Klasik, data religius tertentu yaitu Masehisme, sistem religius tertentu yaitu Kanisius, dan bangunan mental tertentu yang berdasarkan atas klasifikasi, uniformitas aspek, dan kontradiksi antara pelaku-pelaku fenomena yang satu. Diskursus tentang rasionalitas-rasionalitas primitif, Afrika ataupun Asia pada hakikatnya merupakan derivasi dari rasionalitas Eropa terhadap yang lain. Dari semua ini di manakah posisi kita? Descartes (*Cogito Cartesian*, *pen*.), sebagai upaya untuk menetapkan keyakinan-keyakinan agama dengan argumen-argumen rasio dan bukti-bukti kebenaran keimanan, merupakan taklid total yang terjadi dalam totalitas peradaban klasik kita menurut kaum teolog dan filsuf. Filsafat kritis, sebagai upaya pertama untuk mengenal kemungkinan kognitif di dalam menghadapi dogmatisme dan skeptisme. Sebagaimana yang dilakukan para fuqaha‘ dalam pengertian kritik

terhadap teori-teori para filsuf, agnostisme kaum skeptik dan aliran-aliran pemikiran positivistik yang mendukung kognisi-kognisi sensual, dan empirik. Penyangga sebuah ilmu pengetahuan yang baru adalah afirmasi terhadap kesaksian indera dan arus adat kebiasaan sebagai sumber ilmu pengetahuan yang dilakukan oleh kaum teolog dan para pakar *ushul*. Filsafat-filsafat kemanusiaan identik dengan transformasi-transformasi sufisme di kalangan kita yang di antaranya adalah sentralisasi pada pengalaman empirik dan eksistensi manusia serta emosi-emosi psikologis seperti *maqamat* (gradasi-gradasi) dan *ahwal* (situasi-situasi). Apakah perbedaan antara Kierkegaard yang sufistik dan eksistensialistik? Hal ini tidak berarti bahwa kita lebih dahulu daripada yang lain tentang suatu hal atau kita telah memiliki apa yang dimiliki oleh yang lain. Sehingga kita begitu percaya diri dan memamerkan hal-hal yang baru, padahal, aliran-aliran pemikiran filsafat tidak ditanam dan ditabur di luar lingkungannya yang pertama. Oleh karena itu, apabila aliran-aliran pemikiran itu serupa dan lingkungannya berbeda-beda maka hal itu disebabkan adanya bangunan mental, psikologis, sikap-sikap kultural dan tahapan-tahapan sejarah yang juga satu. Selama sebuah aliran pemikiran filosofis tercerabut dari akar-akarnya, niscaya tidak akan mungkin memahami, menjustifikasi dan mengetahui perkembangannya. Dari sana, seorang pelajar tidak akan mengetahui atau memahami kecuali himpunan pengetahuan yang statis dan menumpuk yang dihapalkan untuk ujian dan setelah itu dilupakan tanpa ada bekas dan pengaruh. Pendikotomian antara aliran pemikiran dan sikap, ilmu pengetahuan dan pertumbuhan, gagasan pemikiran dan strukturisasi benar-benar sudah paripurna. Oleh sebab itu, di kalangan kita tidak tumbuh pemikiran strukturalisme yang menunjukkan pada sikap atau posisi. Sebaliknya, kebudayaan kita menjadi gundukan objek statis yang cepat runtuh dalam awal perjumpaannya dengan sikap kultural ataupun tema ilmu pengetahuan.

3. Filsafat di kalangan kita menjadi gagap tak berdaya karena bagian ketiga yang terdapat di dalam sikap kultural kita, yaitu sikap terhadap realitas menyingkirkan satu sisi dan menggugurkannya dari

perhitungan. Maka filsafat, di kalangan kita, ditransformasikan ke dalam teks, baik teks dari orang-orang terdahulu maupun teks orang-orang modern. Tidak ada teoritisasi langsung terhadap realitas. Kebudayaan di satu sisi, dan realitas di sisi lain, menjadi kebudayaan asing yang semata-mata menjadi kesadaran formal tanpa materi sedangkan realitas tidak dimengerti. Penyebab posisi ini adalah eksistensi selubung teoritis klasik terhadap realitas, yakni selubung yang menginterpretasikan segala sesuatu. Konsekuensinya, tuntutan terhadap dialog tentang realitas atau diskursus tentang teoritisasi realitas tidak muncul. Di sana, terdapat sejenis palu godam di antara "aku" dan "kita" dan antara "kita" dan "dunia" tanpa pemisah atau permulaan perkara kecuali kemiskinan sebagai krisis dan kelemahan. Keduanya dipahami dalam derajat konsepsi teori klasik, diterima dalam bentuk keimanan umum dan keyakinan-keyakinan warisan, dalam kondisi ketiadaan pertanggungjawaban terhadap persoalan-persoalan realitas dengan merefleksikan kebersamaan, determinasi politik, atau karena tidak ada kesadaran terhadap realitas dan pertautan dengan persoalan-persoalan kekinian. Sebuah gagasan pemikiran bukan komoditas dan seorang pemikir bukanlah pegawai. Sebuah gagasan pemikiran adalah risalah sedangkan seorang pemikir adalah pemilik proposisi[5]. Bentuk seorang guru yang hidup dari gagasan pemikiran hampir-hampir menjadi bentuk normatif di celah-celah pengembaraan-pengembaraan, aturan-aturan, atau buku-buku yang dimapankan. Bentuk seorang guru pemikir yang menghidupkan pemikiran, mempunyai proposisi dan mampu mengambil sikap hampir-hampir sirna dan tenggelam. Bahwa ketiadaan hampiran terhadap paradigma sosial di dalam kajian pemikiran-pemikiran maupun pertumbuhan daripada pembentukan sosial akan menjadikan para pengkaji mudah menampilkan pemikiran-

[5] Lihat kajian kami "Risalah al-Fikr" (Risalah Pemikiran), "Dawr al-Mufakkir Fi al-Bilad al-Namiyah (Asykal al-Ta'bir)" (Siklus Pemikir Di Negara-negara Berkembang (Bentuk-bentuk Ekspresi) dalam buku *Qadlaya Mu'ashirah* (Persoalan-persoalan Kontemporer) I, diterbitkan di Kairo 1976 dan di Beirut 1981; dan lihat pula "Al-'Ilm Qadliyah" (Ilmu Pengetahuan Sebagai Persoalan), *Al-Jami'ah*, Rabath, 1982.

pemikiran, atau diskursus tentang tempat-tempat dan lingkungan-lingkungan pada bagian-bagian elementer, diskursus tentang pemikiran-pemikiran dan teori-teori pada bagian-bagian berikutnya yang tidak ada hubungan antara satu dan lainnya. Sebuah argumentasi (*al-sabab*) kadang-kadang merupakan kekurangan atau cacat dalam struktur mental kendati ada sejumlah objek yang diketahui dan kurang menyentuh. Potensi tidak menyentuh ilmu pengetahuan, tidak menghampiri metodologi, dan tidak mengenal mekanisme pertumbuhan. Oleh karena itu, mental memetik buah tanpa akar dan menghasilkan kesimpulan tanpa premis. Hilangnya lembaga-lembaga ilmiah dan praktik sosial dalam agenda nasional bagi studi kebudayaan, pemikiran, ilmu pengetahuan dan filsafat merupakan salah satu praktik penggusuran realitas dari perhitungan setelah yang dipentingkan oleh para guru adalah mencetak pengkaji, pegawai atau tokoh dunia sebagaimana risalah-risalah ilmiah universitas bergeser menjadi studi-studi tentang masa lampau, tokoh-tokoh, aliran pemikiran atau orde yang di dalamnya sedikit sekali unsur inovasi dan perubahan, yakni konstruk problematika filosofis yang berangkat dari realitas. Seorang mahasiswa tidak mampu merekayasa secara inovatif teks-teks filosofis tetapi hanya menjadi eksplanator teks-teks tersebut. Ini dihubungkan dengan kecenderungan umum terhadap peminggiran intelektualitas, dan garis-garis umum yang ada bagi kecenderungan tersebut baik internal maupun eksternal. Karena itu, di dalam memperbaiki sistem-sistem *status quo* atau kepentingan-kepentingan yang besar tidak ada inovasi rasio yang dasarnya berpegang teguh kepada kebebasan dan pembelaan kepentingan-kepentingan umum. Ketika salah seorang guru melakukan transformasi atau para mahasiswa memproduksi karya tulis dan berpedoman kepada kebenaran dasar di dalam diskusi yang bebas, maka terjadi transformasi peminggiran menjadi peniadaan. Ketika ia menolak sesuatu sebagai kebenaran yang jika dalam penolakan itu tidak diperkuat dengan dalil, maka ia dituduh ateis atau sekuler dan ia menjadi orang yang terusir dan terisolasi. Maka ia hanya mempunyai satu pilihan yaitu hijrah untuk melakukan transformasi

pandangan yang membentuk cita-citanya tentang ilmu pengetahuan dan inovasi ilmiah, untuk melancarkan perlawanan di luar dan pembelaan hak-hak negara dan bangsa; atau imigrasi dengan duka dan lara sehingga ditimpa kegilaan; atau beraksi berdasarkan kesadaran historis yang panjang di celah-celah gerakan intelejen instan yang eksplorasinya belum pernah tuntas sehingga ia dijebloskan ke dalam penjara. Ketiadaan pengharusan diri terhadap realitas mempunyai beberapa penyebab yang di antaranya mungkin terjadi di dalam tradisi aksiomatika pada teks—, mungkin terjadi di dalam teks-teks Barat—pencerabutan pengetahuannya dari lingkungannya—, mungkin terjadi di dalam suatu masa dan tuntutan kehidupan yang terjadi di tempat-tempat tertentu.

Sesungguhnya penyelesaian krisis sikap kultural adalah hanya dengan melakukan revitalisasi terhadap ketiga aspek tersebut di atas beserta ketentuan-ketentuannya, perimbangan ulang terhadap kesadaran peradaban nasional, dan menentukan esensi realitas, sebagai bagian ketiga, berdasarkan atas dua bagian peradaban yang pertama.

Setelah dua tahun kebangkitan modernitas yang cepat runtuh, realitas menuntut agar sikap kita terhadap tradisi klasik bukan sebagai sikap seorang agresor atau advokator, melainkan sikap personal yang melancarkan kritik dan pengembangan. Artinya, kritis terhadap cara mengidentifikasi pertumbuhan tradisi yang terdapat pada masa-masa lampau menyesuai tuntutan-tuntutan zaman dan tempat-tempat yang baru.

Sikap terhadap tradisi Barat juga bukan sebagai sikap seorang pembela atau penyerang melainkan sebagai sikap orang yang kritis dan mengembalikan tradisi ini kepada batas-batas alamiahnya. Artinya, kritis dengan mendeskripsikan dan mengeksplanasikan pertumbuhan tempatnya berdasarkan mitologi dunianya. Adapun reduksi kebesaran tradisi ini adalah untuk melapangkan medan bagi inovasi atau pembaruan jati diri bangsa.

Sikap terhadap realitas bukanlah dengan mengisolasi diri (*al-'uzlah*) dari realitas atau angkuh terhadapnya. Isolasi internal (*al-'uzlah ila al-dâkhil*) akan muncul di dalam jiwa secara tidak produktif dan dalam kekosongan jiwa terus menerus. Adapun isolasi eksternal (*al-'uzlah ila al-khârij*) merupakan perpindahan yang nista, politik oposisi di ibukota-ibukota Eropa, secara arogan melalui jalan revolusi-revolusi militer, provokasi komunitas-komunitas religius atau pembentukan partai-partai modern sekuler untuk merebut otoritas-kekuasaan.

Sikap terhadap realitas pertama-tama adalah memahami realitas, mengetahui tuntutan-tuntutan dan historisitas pembentuk realitas sehingga memungkinkan untuk menghimpun dan memancarkan kemampuan-kemampuan realitas yang dapat mengambil posisi di hadapan konstruk-konstruk sosial dan sistem-sistem politik yang berdasarkan atas konsep-konsep otoritas masa lalu. Jadi, solusi krisis sikap kultural terjadi di dalam proses pemindahan sikap dari domainnya yang retorik menuju domain yang ilmiah dan transformasi keyakinan terhadap yang klasik, gagap dengan Barat atau bersifat imajinatif dalam kaitannya dengan realitas ke dalam sikap-sikap ilmiah, kultural, historis, dan tegas sehingga sebuah pemikiran muncul di dalam sikap-sikap sosial, peradaban, historis yang definitif sehingga membentuk bumi bagi filsafat dan suaka bagi sang filsuf.

Keempat: Sikap Terhadap Tradisi Klasik

Keseluruhan tradisi klasik adalah pemenuhan mental generasi-generasi terdahulu di hadapan peristiwa-peristiwa masa lampau dan yang mengeksplorasi pergulatan kekuatan-kekuatan. Ketika sebuah pergulatan itu memangkas salah satu kelompok, maka tradisi yang kuat dan dominan akan mengeksploitasi tradisi lain yang didominasi. Proses kodifikasi segala sesuatu yang terjadi dalam sejarah, landasan-landasan pokok dan keyakinan-keyakinan dalam pengertian "ideologi-ideologi" bangsa dari sisi persepsi dominan sudah paripurna dan komplotan-komplotan marjinal dan teraniaya di sekitar tradisi yang

berlawanan sudah dibeberkan sehingga tradisi ini ditransformasikan ke dalam tradisi yang iluminatif sebagaimana ia merupakan solusi di kalangan Syi'ah atau ke dalam tradisi perlawanan yang dihimpun oleh komplotan-komplotan marjinal dan teraniaya hingga rentan dengan kebinasaan seperti tradisi Khawarij (oposisi perlawanan luar) dan tradisi Mu'tazilah (oposisi perlawanan dalam).

Oleh karena itu, solusi penyelesaian yang dipilih oleh tradisi orang-orang terdahulu dan tetap dilestarikan serta dibukukan dalam buku-buku klasik adalah solusi-solusi dan sikap-sikap otoritatif yang menjadi bagian dari solusi-solusi oposan. Pada hakikatnya, apa yang dapat kita baca mengenai "tradisi" adalah kumpulan pertarungan yang sudah dipangkas secara tuntas oleh kepentingan pihak yang dominan melawan pihak yang didominasi.

Maka jika kita gunakan Teologi (*'Ilm al-'Aqâid*) sebagai contoh, niscaya akan kita dapatkan bahwa kepercayaan-kepercayaan kelompok atau faksi yang selamat (*al-firqah al-nâjiyah*), sebagai kepercayaan-kepercayaan otoritas yang berkuasa, benar-benar mengalahkan kepercayaan-kepercayaan faksi yang hancur (*al-firqah al-hâlikah*) yang merupakan faksi oposisi, sebagaimana yang dipaparkan oleh hadis tentang faksi yang selamat[6]. Oleh karena itu, konsepsi "Allah adalah Satu dan tiada ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya, Yang Tidak Kasat Mata, dan Melihat segala sesuatu" tidak serta merta merupakan konsepsi tunggal bagi Allah sebagaimana yang kita ketahui dari sejarah kalam. Di sana, terdapat Allah Yang Sensual, Yang Menyerupai sesuatu, Yang Baru (*al-hawâdis*) dalam pandangan kaum Skripturalis dan *Musyabbihah* berdasarkan kontradiksi faksi-faksi mereka. Tidak serta merta konsepsi yang pertama adalah benar sedangkan yang kedua adalah salah. Sebab, kontradiksi diametral yang terjadi di antara dua konsepsi itu merupakan

[6] Lihat diskursus kami, *Al-Judzur al-Tarikhiyyah Li Azmah al-Hurriyyah wa Al-Demoqrathiyyah Fi Wujdanina al-Mu'ashir* (Akar-akar Sejarah Krisis Kebebasan dan Demokratisasi yang Terjadi di dalam Kesadaran Kontemporer Kita) yang terdapat dalam *Al-Mustaqbal al-'Arabi* (Masa Depan Bangsa Arab), Januari 1979.

pergulatan potensi-potensi kekuatan: kekuatan penguasa yang tanpa tandingan dan kekuatan oposisi yang menjadikan pergerakan sejarah sebagai partikularitas ketuhanan. Adapun atribut-atribut yang menjadikan Allah Mendengar, Melihat dan Mengetahui segala sesuatu, sudah benar-benar selesai pembentukannya dari segi pemberdayaan politik murni untuk kekuasaan yang dengan sirkulasinya akan melihat, mendengar dan mengetahui segala sesuatu. Sedangkan pendapat yang menyatakan bahwa rasio yang tidak independen di dalam mengetahui otoritas membutuhkan *naql* (wahyu) hanya sebagai pengakuan yang dipakai hingga memperkokoh ekspresi alegorisasi wahyu demi kepentingan otoritas *status quo* tanpa pertimbangan rasional yang satu,universal dan terus menerus. Penggambaran manusia sebagai realitas aktual tidak mempunyai kapabilitas untuk bertindak, sedangkan relasionalisasi (penggantungan) nasib manusia kepada kehendak "yang lain" hanya untuk meniadakan kapabilitas dan kebebasan manusia serta menjadikannya secara terus-menerus sebagai pengikut "yang lain" dan berpegang teguh kepadanya. Seorang Nabi dijadikan sebagai pelaksana rasio untuk melakukan perubahan bukan pembebasan kesadaran rasional dan kehendak. Sebuah pendapat yang menyatakan bahwa sebuah kenabian dimapankan dengan mukjizat-mukjizat merupakan pendapat untuk meniadakan bangunan wahyu internal sebagai sistem ilmu pengetahuan atau pandangan prinsip-prinsip sosial dan politik yang berdasarkan atas kepentingan umum. Demikian pula, sebuah pendapat yang menyatakan bahwa *al-ma'âd* terjadi di luar dunia adalah pendapat yang bertujuan untuk membangun kerajaan manusia di luar dunia dan akan dimasuki pasca kematian. Sedangkan yang di dalam dunia dan sebelum kematian adalah hak otoritas mapan yang tidak seorang pun bisa membantah atau melawannya. Pendapat yang menyatakan bahwa tindakan bukan merupakan syarat bagi sebuah keimanan, karena ia hanya cukup dengan pernyataan bahkan dengan gerak dua bibir, hanya merupakan pandangan yang digulirkan sehingga tidak ada sebuah tindakan yang diorientasikan untuk melawan otoritas mapan sehingga, jika tidak

demikian, tindakan itu digambarkan sebagai oposisi, dan pada hakim tidak mempertimbangkan tindakan-tindakan mereka selama atau ketika mereka meminta kesaksian. Kepemimpinan yang meskipun berangkat dari pemilihan, namun, ia tetap terbatas pada suku Quraisy. Sistem kepemimpinan tetap seperti itu, hingga hukum dan otoritas terbatas pada kelompok tertentu yang berangkat dari kemuliaan atau pendudukan, dari raja-raja atau para pejabat. Jadi, teologi merupakan upaya-upaya politik murni, bukan merupakan ilmu pengetahuan yang sakral. Setiap wilayah menentukan pilihan-pilihan alternatifnya. Pilihan-pilihan alternatif yang lain kadang-kadang tuntas di bawah wilayah-wilayah kita. Terkadang di antara kepentingan masyarakat sekarang ini adalah pembelaan terhadap Allah dan konsepsi-Nya dengan menganggap-Nya sebagai "bumi" sebagai bendera penyelesaian dan pembebasan tanah, bahkan radikalisasi terhadap wahyu yang terdapat di dalam pernyataan "*Tuhan langit dan bumi*", "*Pemelihara langit dan bumi*", " *Dia-lah Tuhan yang terdapat di langit dan bumi*". Hal yang serius pada masa dahulu terjadi pada tauhid sebagai konsep pada periode ekspansi, sedangkan sekarang, hal yang serius itu terjadi pada tanah pada periode kekalahan-kekalahan. Orang-orang terdahulu melancarkan pembelaan terhadap Satu Yang Benar melawan Satu Matematis dalam pandangan Phythagoras, Yang Satu Metafisis dalam pandangan Parmenides dan Yang Satu Ontologis-Struktural dalam pandangan Plato. Adapun sekarang ini, Yang Satu menjelma ke dalam pembelaan atas kesatuan masyarakat berhadapan dengan partikularitasnya, dan pada saat yang sama menjelma ke dalam pemantapan pluralitas melawan singularitas, aspek yang berpegang teguh kepada Satu Yang Qadim sebagai pembelaan terhadap kebebasan, demokrasi dan kebebasan berpendapat. Reformasi, sekarang ini, bisa jadi merupakan kebebasan pilihan dan penciptaan tindakan-tindakan dalam pandangan Mu'tazilah, bukan teori "kasab Asy'ariah" (*al-kasb al-Asy'arî*), dan pemantapan independensi rasio dan kehendak, bukan proses imitasi atau pembatasan rasio dan kehendak. Kadang-kadang reformasi merupakan pilihan Khawarij bahwa perilaku adalah bagian

yang tidak tercakup dalam iman. Ia bukan pilihan Murji'ah ataupun pilihan Syi'ah. Bahkan, Ahmad bin Habith berpendapat bahwa anugerah dan siksa hanya terjadi di dunia ini, bukan di luar dunia. Manakah yang lebih utama antara: kemaslahatan, reformasi, kegagalan, irasionalitas dan kegelapan? Boleh jadi pilihan Mu'tazilah dan Khawarij yang menolak Quraisyisme lebih relevan bagi kita daripada pilihan Asy'ariah, sehingga sebuah otoritas kekuasaan tidak tertimbun dalam suatu kelompok tertentu. Apabila orang-orang terdahulu menggunakan hadis *al-firqah al-nâjiyah* menghadapi lawan-lawan politik mereka, maka generasi kita melancarkan kritik terhadap hadis tersebut sebagaimana yang telah dilakukan oleh Ibn Hazm pada masa sebelumnya untuk melakukan transformasi dari politik kelompok sektarian menuju persatuan nasional, dan penjagaan terhadap hak masing-masing kelompok dalam melakukan ijtihad, bahwa bagi orang yang salah (dalam berijtihad) mendapatkan satu pahala sedangkan bagi yang benar (dalam berijtihad) mendapatkan dua pahala. Sebuah kebenaran adalah berdasarkan pada pluralitas pandangan dan satu dalam tindakan sebagaimana yang telah ditetapkan oleh para pakar *ushul fiqh*. Dalam bahasa sekarang adalah toleran terhadap kontroversi teoritis dan sependapat terhadap batas minimal program-program yang mempersatukan praktik kebangsaan.

Ketika ilmupengetahuan filsafat klasik sudah dimasuki iluminasi-emanasi sufistik dalam konteks epistemologi dan kebahagian berdasarkan atas integrasinya dengan Rasio Aktif, mendekat dan menyatu dengannya, maka kebiasaan menjadi introduksi-proposisi bagi teologi atau sebagai "teologi terbalik", dan logika menjadi formal yang di dalamnya tidak terdapat dinamika, dialektika, pergulatan, realitas dan manusia. Keutamaan-keutamaan teoritis yang terdapat dalam ilmu pengetahuan filsafat klasik lebih utama daripada keutamaan-keutamaan praksis. Perhatian utama cendekiawan masa kini adalah purifikasi dari iluminasi-iluminasi klasik untuk membela rasio di samping merefleksikan alam dengan persepsi ilmiah murni dengan memisahkan antara pemikiran ilmiah dan pemikiran religius, memilih logika natural empirik sebagaimana pilihan para pakar ushul

fiqh, memberikan prioritas utama kepada nilai-nilai praksis daripada nilai-nilai teoritis dan memberikan prioritas utama kepada anak bangsa dan lembaga-lembaga daripada perilaku-perilaku pimpinan dan atribut-atribut pemimpin.

Pengetahuan mistisisme telah berkembang di kalangan orang-orang terdahulu sebagai penolakan atas kehidupan yang berlebihan, kemewahan, kerakusan manusia atas dunia, kegilaan terhadap kekayaan dan kehormatan, paska keputusasaan terhadap perubahan dunia di balik persaksian para pemimpin dari keluarga Nabi, dan berakhirnya "perlawanan ke luar". Di sana, yang tersisa hanyalah jiwa. Maka, seorang individu hendaknya bertindak atas dasar kebersihan jiwa jika dunia telah kotor dan atas dasar perubahan-inovatif internal jika perubahan eksternal bersifat absurd, penyelamatan individual jika sulit menyelamatkan komunitas sosial, penegakan kerajaan-kerajaan langit di luar dunia jika penegakannya di dunia ini bersifat absurd, dan mengkonseptualisasikannya dengan imajinasi jika mustahil melakukan analisis realitas dengan rasio. Telah terjadi pergeseran dialektika alam, komunitas sosial dan historis ke dalam dialektika atribut-atribut dan emosi-emosi sebagaimana dijelaskan di dalam situasi-situasi kaum sufisme: sadar dan mabuk, absen dan kehadiran, takut dan harapan, kehilangan dan pencapaian. Nilai-nilai pasifis tampak dipandang sebagai jalan menuju kebersihan dan kedekatan sebagaimana yang tampak jelas di dalam gradasi-gradasi sufisme seperti kesabaran, wara', ketulusan, kepasrahan, syukur, qana'ah dan zuhud.

Sekarang ini beberapa tempat telah mengalami perubahan. Sehingga sebuah persoalan tidak lagi dipertimbangkan dan perlawanan aktif dari dalam maupun dari luar belum berakhir, serta beribu-ribu pemimpin belum menampilkan pembelaan dan advokasi terhadap hukum. Di sana, terdapat kemungkinan perubahan dunia dan pendirian kerajaan-kerajaan di bumi, mentransformasikan wahyu ke dalam sistem ideal bagi dunia. Sebagian masyarakat hadir, pancaran-pancaran baru dirindukan, kemarahan, pemberdayaan,

kesedihan dan sensasi kezaliman dan pelecehan berlaku umum di tengah-tengah komunitas.

Manakala ilmu ushul fiqih klasik menjadi tunggal dan mampu menjustifikasi operasionalisasi rasio, membuat logika bahasa, mengatur perilaku tindakan praksis dan memutuskan persoalan-persoalan manusia dan kepentingan-kepentingan umum, maka sekarang inin ia merupakan ilmu pengetahuan yang paling sedikit pengaruhnya dalam kehidupan kita. Ia tidak dipelajari di universitas-universitas kita kecuali di Fakultas Hukum sebagai cabang syari'ah meskipun sebagai peringatan para pandu filsafat pertama[7]. Seiring dengan hal tersebut maka para *qudama*' telah memberikan prioritas utama kepada teks dalam mengatasi realitas sebagaimana yang terjadi di dalam sistematika empat dalil jurisprudensi untuk melakukan advokasi terhadap teks baru yang terdapat di dalam komunitas yang lama. Perhatian utama kita sekarang ini adalah memberikan prioritas terhadap realitas dengan meminimalisir teks untuk membela realitas di dalam periode yang hanya berpegang teguh secara konsisten terhadap ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan realitas dan memelihara teks[8]. Maka, pemberian prioritas utama kepada *ijtihad* dan *ijma*' yang mengatasi dua sumber teks, Al-Qur'an dan al-Hadist akan memberikan keberanian kepada ulama dan peneliti untuk menghadapi kenyataan, kemampuan untuk melakukan proses pembinaan jurisprudensi dan penjagaan kepentingan-kepentingan manusia dengan mengembangkan pemahaman dan konsistensi

---

[7] Demikian itu diingatkan oleh Mustafa Abdurraziq di dalam buku "*Al-Tamhîd*" dengan mengeksplanasikan tradisionalisme Al-Syafi'i sebagai peletak Ilmu Ushul Fiqih. Ia bersama murid-muridnya berorientasi untuk melakukan kajian terhadap jenis ilmu pengetahuan ini yang di antaranya adalah Ali Sami al-Nasysyar dalam buku *Manâhij al-Bahs 'Ind Mufakkirî al-Islâm wa Naqd al-Muslimîn Li al-Manthiq al-Aristhâthâlisi* (Beberapa Paradigma Diskursus di Kalangan Pemikir-pemikir Islam dan Kritik Kaum Muslimin Terhadap Logika Aristotelian). Dan untuk memperkuat gelombang pemikiran ini, kami melontarkan tulisan dengan judul: *Manâhij al-Ta'wîl Fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh* (Bahasa Perancis) (Beberapa Paradigma Interpretasi Dalam Ilmu Ushul Fikih), Kairo, 1965.

[8] Dalam kasus tersebut Muhammad Darwis menegaskan: bapakmu menghindari teks maka dari itu masuklah pencuri-pencuri.

terhadap "*al-maqâshid*" (tujuan-tujuan) dalam pandangan Al-Syâthibî.

Ilmu pengetahuan tekstual klasik (*al-'ulûm al-naqliyyah*) telah mewariskan pelajaran kepada pesantren-pesantren kita sebagaimana yang telah diwariskan oleh para pakar terdahulu (*qudamâ*`) dengan mengesampingkan fakultas-fakultas Sastra dan Ilmu-ilmu Humaniora dalam pengembangan dan perubahannya ke dalam ilmu pengetahuan tekstual rasional seperti empat ilmu pengetahuan yang pertama atau mentransformasikan totalitas ilmu pengetahuan ke dalam ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan rasional murni seperti ilmu pengetahuan matematika, fisika dan humaniora. Ilmu pengetahuan tekstual klasik (*al-'ulûm al-naqliyyah*) telah meninggalkan warisan ke dalam kelas-kelas bahasa Arab dan kesusasteraannya di samping kelas-kelas Studi Islam, tanpa adanya proses dialektika maupun alternatif yang ditopang oleh sistem-sistem nilai dan digeneralisasikan oleh potensi-potensi kebangkitan terhadap totalitas kelas melalui apa yang ada di dalam kelas-kelas asing untuk melindungi mahasiswa dari serbuan aliran-aliran pemikiran yang destruktif dan ketergesa-gesaan dalam pemikiran sebagaimana sistem-sistem revolusioner yang menuntut Sosialisme Arab dan stabilitas nasional pada masa sebelumnya. Seiring dengan tumbuhnya ilmu-ilmu ini, berkembang juga bahasa-bahasa tertentu sebagai penjaga teks-teks wahyu paska kodifikasi. Bahasa-bahasa tersebut sukses dalam misi utamanya melalui metode "kritik eksternal" terhadap informasi-informasi (*al-riwâyât*). Jika dihubungkan dengan generasi kita, maka bahasa-bahasa itu merupakan ilmu pengetahuan yang membutuhkan inovasi melalui metode "kritik internal" terhadap materi-materi informasi (*al-mutûn*) baik dengan analisis bentuk-bentuk sastra maupun analisis isi[9]. Konsekuensinya adalah kemungkinan pendefinisian kembali

---

[9] Lihat diskursus kami, "Madrasah Târîkh al-Asykâl al-Adabiyyah" (Sekolah Sejarah Bentuk-bentuk Sastra) dalam Majalah Alif, Kairo, 1981; "Al-Mâl Fi al-Qur'ân" (Harta Dalam Al-Qur'an) dalam *Qadlâyâ 'Arabiyyah* (Persoalan-persoalan Arab), Januari – April 1979.

orientasi-orientasi baru yang berimplikasi langsung pada pengembangan.

Ilmu-ilmu Al-Qur'an sudah menempatkan tema-tema *Makiyah* dan *Madaniah*, *asbâb al-nuzûl, al-nâsikh wa al-mansûkh* dan seterusnya sebagaimana yang dikenal dalam ulum al-Qur'an, misalnya, yang terdapat di dalam *Al-Itqân* karya Al-Suyuthi. Akan tetapi, di dalam buku tersebut terdapat sebagian problematika yang hilang implikasi rasional (*dalalah*)-nya seperti: apakah *Basmalah* merupakan bagian dari surat atau tidak? Apakah *al-Fâtihah* merupakan induk Al-Kitab atau tidak? Apakah kata "*qul*" merupakan bagian dari ayat atau tidak? Kesemuanya merupakan problematika yang bertautan dengan periode kodifikasi (*tadwin*) sebelum periode pembuatan undang-undang (*taqnin*). Saat sekarang ini proses pembuatan undang-undang sudah tuntas baik bacaan, penghafalan, penulisan maupun pembacaan. Jadi, ini adalah tema-tema yang siklus perputarannya sudah terpenuhi dan selesai sebagai materi ilmu pengetahuan. Sekarang, tidak ada seorang pun yang melakukan eksplorasi terhadap bacaan baru yang terabaikan, atau terhadap ayat atau surat yang tidak tercantumkan karena lupa. Di sana terdapat persoalan-persoalan lain yang pada periode pengesahannya sudah mencapai puncak seperti pengetahuan *Makiyah* dan *Madaniah*, *asbâb al-nuzûl*, dan *al-nâsikh wa al-mansûkh,* dan pada masa sekarang ini, melalui hubungannya dengan kita, ilmu-ilmu tersebut mempunyai implikasi-implikasi rasional yang berubah bahkan boleh jadi lebih dalam dan implikatif. Oleh karena itu, apabila orientasi pemisahan antara *Makiyah* dan *Madaniah* adalah dengan sistematisasi *surat-surat*, maka dengan kontekstualisasinya pada zaman kita sekarang adalah bahwa *surat-surat Makiyah* memuat konsepsi alam sedangkan *surat-surat Madaniah* memuat sistem. Konsepsi mendahului sistem dan sistem mengiringi konsepsi. Apabila dalam pandangan pakar terdahulu, *asbâb al-nuzûl* mempunyai pengertian kognitif terhadap pokok sehingga proses analogi cabang menjadi tuntas, maka *asbâb al-nuzûl* dalam pandangan kita mempunyai pengertian pemberian

prioritas utama kepada realitas mengatasi ide pemikiran[10]. Apabila dalam pandangan para pakar klasik (qudama`) kognisi tentang *al-nâsikh wa al-mansûkh* diorientasikan kepada kognisi nilai-nilai maka dalam pandangan kami, ia mempunyai pengertian evolusi yang terjadi di dalam zaman dan reformulasi nilai-nilai tindakan adalah relevan dengan kapabilitas dan kapasitas manusia.

Pada hakikatnya, *'ulûm al-tafsîr* benar-benar tunduk kepada ilmu-ilmu pengetahuan lain yang di antaranya adalah ilmu bahasa, sejarah, filsafat, teologi, tasauf dan fiqih. Oleh karena itu, lahirlah tafsir linguistik, historis, filosofis, teologis dan jurisprudensial. Tafsir sosial (*al-tafsîr al-ijtimâ'î*) hanya muncul belakangan dan terdapat dalam gerakan-gerakan reformasi. Demikian pula tafsir psikologi sosial (*al-tafsîr al-nafsî-al-ijtimâ'î*) hanya muncul belakangan ketika muncul desakan untuk mengembalikan wahyu ke dalam hati manusia dan kesadaran perasaan masyarakat[11]. Masing-masing ragam tafsir itu mengakumulasikan objek-objek historis apa adanya, kemudian objek-objek itu mentransformasikan interpretasi ke dalam sejarah atau menjadikan objek-objek tersebut mengarah kepada ilmu pengetahuan tertentu yang merupakan bagian dari ilmu-ilmu rasional atau tekstual. Keseluruhan tafsir tersebut biasanya didominasi oleh tafsir yang panjang: *surat* per *surat* atau ayat per ayat, sehingga tema-tema menjadi terputus-putus dan acak-acakan serta tidak mempunyai ranah teoritis yang satu. Perhatian utama kita sekarang ini adalah mengangkat tafsir psikologi sosial (*al-tafsîr al-nafsî-al-ijtimâ'î*). Psikologi artinya untuk mempengaruhi manusia dan merevitalisasi akidah yang ada di dalam hati, sedangkan sosial adalah untuk menempatkan kepentingan-kepentingan masyarakat (*ummah*) pada inti teks dan membaca tuntutan-tuntutan mereka. Tuntutan-

---

[10] Lihat tulisan kami "Apa Pengertian *asbâb al-nuzûl*?", Rawz al-Yusuf, Kairo, 1976 (Edisi bulan Ramadhan).

[11] Tafsir sosial (*al-tafsîr al-ijtimâ'î*) direpresentasikan dalam "*Tafsir al-Manâr*" karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla. Adapun tafsir psikologi sosial (*al-tafsîr al-nafsî-al-ijtimâ'î*) direpresentasikan dalam "*Fî Dhilâl al-Qur'ân*" karya seorang pemikir yang syahid Sayid Qutub.

tuntutan tersebut kadang-kadang merupakan aspek fundamental wahyu sebagaimana yang dikenal dalam *maqâshid al-syarî'ah* menurut pandangan pada pakar terdahulu. Namun, kita harus menghubungkan tafsir politik (*al-tafsîr al-siyâsî*) untuk berpartisipasi dalam menyelesaikan problematika zaman dan cerai-berainya di antara konsistensi religius (*al-muhâfadhah al-dîniyyah*) dan modernisme sekuler serta paska pertarungan "Islam Politik" sebagai alternatif yang bergulir—secara teori dan praksis—paska kebangkitan Islam aktual yang dipancarkan oleh Revolusi Islam Iran[12].

Adapun di antara orientasi *Ulûm al-Hadist* yang digagas oleh para pakar terdahulu adalah meneliti kebenaran informasi (*al-riwâyah*) dari kisi-kisi *sanad,* ilmu-ilmu yang khusus dan tematik seperti ilmu *mîzân al-rijâl* atau ilmu *al-jarh wa al-ta'dîl*. Ini adalah alamiah ketika periode ilmu pengetahuan terdiri atas informasi (*riwâyah, hadis*) dan tektual (*naql, wahyu*). Pada masa ini, penelitian atau investigasi dilakukan dari celah-celah kesadaran para perawi (informator). Akan tetapi, perhatian utama kita sekarang ini adalah melakukan penelitian ulang terhadap informasi (*riwâyah*) dari celah-celah materi (*matan*) dan bentuk-bentuk kesusasteraan teks, membandingkannya dengan kisah-kisah Arab Klasik, mengetahui kadar kekhususan teks dan hubungannya dengan universalitas Al-Qur'an, signifikansi empat persyaratan verifikasi kontinuitas (*al-tawâtur*) yang dalam pengantarnya adalah pemberitaan tentang rasa sehingga dimungkinkan membersihkannya dari pengaruh-pengaruh etnik yang dikaitkan dengannya selama pengaruh-pengaruh tersebut mempengaruhi imajinasi publik.

Sedangkan ilmu-ilmu sejarah ('*ulum al-sîrah*) muncul dengan orientasi mengakumulasikan objek-objek sejarah tentang pribadi-pribadi yang diawali dengan kondisi alamiah Rasul yang berdasarkan atas sebagian hadis-hadis yang lemah, khususnya yang berkaitan dengan masa-masa yang mendahului kehidupan Rasul, masa paska

---

[12] Lihat majalah kami "*Al-Yasâr al-Islâmî*" (Kiri Islam) edisi pertama, Kairo, 1981.

kematian beliau dan kadang-kadang di bawah pengaruh norma-norma religius masa lampau yang berkaitan dengan kehidupan para Nabi sebelum masa kenabian, pada masa kanak-kanak, masa paska kenabian dan naik ke langit. '*Ulum al-sîrah* secara gradual mencoba melakukan pembacaan terhadap masa kini di dalam masa lampau, menganugerahkan berbagai macam legenda dan rajutan imajinasi kepada Nabi. Mukjizat menjadi praktik utama setelah ia menjadi bagian dari sejarah kenabian dan salah satu mediasi terhadap selubung masa lampau. Risalah ditransformasikan ke dalam individu, kenabian dipusatkan pada diri Nabi, padahal ia hanyalah medium artifisial bagi penyampaian wahyu. Inilah yang menjadi salah satu sebab proses personifikasi yang terjadi di dalam kehidupan nasional kita, dan menjadi salah satu penyebab pengagungan terhadap pribadi-pribadi. Urgensi dan perhatian peneliti dan penulis biografi pada masa sekarang ini adalah kembali dari Rasul ke risalah, dari Nabi ke kenabian dan dari pribadi ke prinsip. Oleh karena itu, sebuah sistem aturan bukanlah representasi seorang pemimpin, demikian juga, sebuah kedaulatan (*al-dawlah*) bukanlah representasi pemimpinnya[13].

Apabila ilmu pengetahuan jurisprudensi Islam (*'ilm al-fiqh*) klasik dipusatkan pada ibadah, bukan pada mu'amalat (perniagaan) yang terjadi pada suatu masa, maka ibadah-ibadah yang ada di dalamnya merupakan persoalan baru, sedangkan perniagaan merupakan persoalan klasik, sebagaimana jurisprudensi Islam dipusatkan pada persoalan-persoalan penetapan hipotesis teoritis, bukan pada persoalan-persoalan realitas praksis. Hal itu merupakan pengabaian jurisprudensi Islam terhadap dunia demi penguasa, pengabaian relasi-relasi sosial untuk sistem, menyibukkan manusia dengan sesuatu yang tidak berguna, dan dengan persoalan-persoalan yang tidak menghasilkan tindakan praksis untuk menuangkan kemampuan dan penghindaran diri dari kegiatan. Oleh karena itu, perhatian utama para pakar jurisprudensi pada masa sekarang ini

---

[13] Lihat tulisan kami, "Muhammad: Al-Syakhsh Aw Al-Mabda`" (Muhammad: Pribadi atau Prinsip) dalam *Al-Dîn wa al-Tsawrah Fi Mishr 1953 – 1981* (Agama dan Revolusi Di Mesir Tahun 1953 – 1981), II, Tentang Kiri Agama (di bawah garis).

adalah berupaya kembali untuk membangun fikih mu'amalat sebagaimana pembangunan fikih ibadah pada masa sebelumnya, untuk memberikan prioritas utama kepada persoalan-persoalan praktis daripada persoalan-persoalan teoritis, dan untuk membangun fiqih alam dan eksistensi manusia sebagaimana pembangunan para pakar terdahulu terhadap fiqih *ahkam*.

Adapun ilmu pengetahuan rasional murni, baik ilmu pengetahuan matematis (ilmu hitung, arsitektur, aljabar, musik, ilmu falak), ilmu pengetahuan alam (fisika, kimia, ilmu tumbuh-tumbuhan, ilmu hewan, ilmu kedokteran, ilmu farmasi) maupun ilmu pengetahuan humaniora (bahasa, sastra, geografi, sejarah) mengendap di dalam kesadaran nasional kita sebagaimana endapan keempat ilmu pengetahuan rasional tekstual ataupun kelima ilmu pengetahuan normatif tekstual klasik. Oleh karena itu, ilmu pengetahuan humaniora mengalami stagnasi dan posisinya digantikan oleh ilmu pengetahuan legal-jurisprudensial. Ilmu pengetahuan matematis dan alam menjadi stagnan dan posisinya digantikan oleh ilmu pengetahuan yang diadopsi dari Barat. Kita tidak terbiasa memberikan kontribusi terhadap sejarah ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan orang-orang klasik ditransformasikan ke dalam tema kolompok "*Sejarah Ilmu-ilmu di Kalangan Bangsa Arab*" sebagai *genre* pengagungan terhadap masa lampau untuk menggantikan keangkuhan zaman mengenai perpindahan dari yang lain dan kehancuran pengetahuan kita tanpa inovasi serta terhadap perpindahan kita terhadap sebuah sistem tanpa mengeksplorasinya. Kita mengulang-ulang bentuk yang terdapat di dalam buku-buku orientalis sebagai integralitas pengetahuan antara Yunani dan Barat Modern, serta sebagai pemindahan yang kita pahami secara buruk. Sebaliknya, kita mencampuradukkan tema-tema keimanan yang kita pungut dan memberi penambahan terhadapnya. Terkadang perhatian kita sekarang ini, adalah mengkaji relasi antara tauhid, dan perhitungan yang tak terhingga atau estetika Arab, relasi antara realisme Islam dan teori sensasi material, antara pertumbuhan ilmu-ilmu kedokteran, kimia, farmasi, hewan dan tumbuh-tumbuhan,

dan relasi antara manusia sebagai tuan bagi kenyataan yang memelihara hukum-hukum alam untuk kepentingannya dan antara hukum-hukum Islam dan penciptaan sarana-sarananya.

Berdasarkan deskripsi yang detail terhadap ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan klasik dan siklus kita di dalam merekonstruksi dan mengembangkannya dengan berangkat dari problematika realitas, maka sesungguhnya para pakar terdahulu adalah tokoh dan kita pun juga tokoh. Kita belajar dari mereka, namun kita tidak mengikuti (*taqlid*) mereka[14]. Risalah kita adalah menyampaikan, mengekspresikan dan merelasikan kebenaran kepada manusia, mengajukan tradisi kepada mereka sehingga mereka dapat membaca kehidupan mereka dan menemukan identitas mereka di dalamnya. Oleh karena itu, seorang peneliti pada masa sekarang ini akan menemukan dirinya *vis-a-vis* persoalan linguistik, terminologi-terminologi, domain-domain analisis, dialektika dan sumber peradaban, dan seleksi ulang di antara alternatif-alternatif yang telah lampau.

Sekarang ini tantangan yang dihadapi seorang peneliti adalah kemampuan dalam melampaui bahasa klasik, berusaha untuk melakukan rekonstruksi dan melepaskan diri dari bentuk-bentuk bahasa klasik serta meletakkan makna-makna bahasa klasik ke dalam bahasa-bahasa baru yang lebih memikat masyarakat dan lebih banyak diterima di kalangan pemuda dan mahasiswa. Maka, biasanya hal-hal yang disukai para pemikir pada masa sekarang ini adalah bahasa-bahasa kebebasan, keadilan, persamaan, kemajuan, bangsa, komunitas, dan sejarah. Mereka tidak suka dengan bahasa-bahasa formal klasik yang dinukil dengan suatu kepentingan seperti wajib, halal, dan haram; atau bahasa-bahasa ibadah seperti shalat dan puasa. Alangkah mudahnya mengekspresikan muatan tradisi klasik dengan bahasa yang baru. Sehingga *shalat* mengeksplorasikan tindakan yang terjadi dalam suatu masa, periodik dan pelan-pelan, objektif dan

[14] Ini adalah pernyataan yang terkenal dari Amin al-Khuli.

pasti; *zakat* adalah kooperasi (*musyarakah*) kekayaan; *puasa* adalah sensitivitas terhadap yang lain; *wajib* adalah tindakan yang harus dilakukan; *haram* adalah tindakan yang menghasilkan kesulitan, negatif, ketiadaan dan kehancuran; *mandub* adalah tindakan yang bersifat anjuran sedangkan *makruh* merupakan tindakan yang bersifat keinginan dan *mubah* merupakan tindakan yang bersifat natural. Yang menjadi persoalan bukanlah semata-mata pada pengubahan bahasa yang satu dengan bahasa yang lain, melainkan reformasi pemikiran dan pengembangan peradaban. Itulah yang diperhatikan oleh orang-orang terdahulu masa sebelumnya khususnya para filsuf, sehingga mereka identik dengan keterasingan dan mentransformasikan budaya-budaya klasik sebagai penyangga otentik bagi peradaban-peradaban mereka. Hanya bahasa baru yang mampu menyapa masyarakat dan mengikat dialog di antara mereka. Maka, bahasa tersebut adalah bahasa pemahaman, retorika intersubjektif (sosial).

Perhatian utama seorang peneliti, secara riil-objektif, adalah melakukan persepsi ulang dalam domain-domain analisis juga. Apakah ia ingin konstan pada wilayah legal-formal, teologi dan alam, atau menginginkan perubahan terhadap domain-domain ini yang tampaknya belum berdiri tegak dalam kesadaran publik untuk membangun analisis pada wilayah-wilayah yang lain seperti domain psikologi dan sosial? Ini jika kita ingin mengeksplorasikan tradisi sebagai potensi psikologis di kalangan publik berdasarkan atas dua ranah: peradaban dan historis. Apabila kita ingin mengetahui dengan norma kultural apa kita berinteraksi dan dalam tahapan sejarah manakah kita hidup, maka dengan eksplorasi yang demikian itu akan tuntaslah penempatan tradisi klasik dalam *frame* sejarah di dalam kesadaran peradaban sebagai tahap inovasi yang merupakan periode pertama (tujuh abad pertama), kemudian diikuti dengan tahap kodifikasi sebagai periode kedua (tujuh abad berikutnya). Selanjutnya, kita berada dalam puncak sirkulasi tahap yang ketiga yang merepresentasikan rekonstruksi tradisi klasik dalam bentuk interpretasi alegoris dan pembacaan dalam rangka inovasi yang baru.

Perhatian utama seorang peneliti pun adalah tindakan re-persepsi atau reinterpretasi terhadap pusat dan sumber peradaban klasik. Allah merupakan pusat fundamental dalam pandangan orang-orang terdahulu dan wahyu merupakan sumber peradaban yang melahirkan ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan yang ada di dalam lingkaran-lingkaran dialektik yang ada di sekitar wahyu. Demikian juga, secara alamiah, berada di tengah-tengah peradaban-peradaban dan agama-agama klasik yang nyaris menghilangkan "transendensi" dan "wahyu". Akan tetapi, pusat dan sumber peradaban ini pada masa sekarang sudah selesai dielaborasikan bahkan kehadiran keduanya berdasarkan atas pusat-pusat dan sumber-sumber yang lain. Manusia menjadi tak berdaya di hadapan kehadiran Allah dan sejarah menjadi tak berdaya di hadapan kehadiran wahyu. Perhatian utama seorang penelitian pada saat sekarang ini adalah melakukan rekonstruksi terhadap pusat dan sumber peradaban di samping melakukan eksplorasi tentang manusia dan sejarah karena kita diumpamakan sebagai komunitas yang tidak manusiawi dan tidak mengetahui zaman. Beberapa komite Liga Bangsa-bangsa (PBB) dikirim kepada kita untuk mempelajari kelemahan-kelemahan kita yang dikaitkan dengan hak-hak asasi manusia sebagaimana halnya kita berada di luar sejarah, tidak tahu berada di dalam periode sejarah yang mana kita hidup, dan kita tidak mempunyai timbunan sejarah. Masing-masing generasi lahir dan berakhir, kemudian generasi yang kedua muncul, sebagaimana generasi yang pertama berangkat dari kecil. Dua atau tiga generasi hampir-hampir tidak berjalan sehingga mulailah lingkaran sirkuler di dalam keterpurukan. Kita, dengan abstrak, beranjak untuk naik. Kebangkitan kita yang terakhir benar-benar hanya diramaikan oleh empat generasi saja sebelum kita menyaksikan kegagapan atau kejatuhan sebuah kebangkitan dan kegagalan reformasi[15].

---

[15] Lihat tulisan kami *Kabwah al-Islah* (Kegagalan Gerakan Reformasi), Nadwah, *Al-Ishlah Fi Al-Qarn al-Tasi' 'Asyar* (Gerakan Reformasi Pada Abad Sembilanbelas), Rabath, 1982. Lihgat pula "*Mengapa Diskursus Tentang Manusia Tidak Ada Di Dalam Tradisi (Intelektual) Klasik Kita?*", "*Mengapa Diskursus Tentang Sejarah Tidak Ada Di Dalam*

Yang perlu diperhatikan oleh seorang peneliti adalah juga melakukan seleksi ulang terhadap berbagai alternatif. Seleksi terhadap berbagai alternatif klasik untuk memangkas benturan demi kepentingan penguasa sudah selesai. Saat ini, seorang peneliti bisa menyeleksi kembali alternatif-alternatif itu demi kepentingan publik. Keseluruhan alternatif tersebut berada pada satu wilayah yang berasal dari ijtihad dan persepsi, tanpa tindakan pengkafiran terhadap salah satu alternatif dan justifikasi pembenaran terhadap yang lain. Bisa saja seorang peneliti menemukan alternatif-alternatif baru yang secara komprehensif belum pernah digulirkan oleh orang-orang terdahulu dengan semangat tanggung jawab historis, spirit kejelian intelektual yang disertai dengan bertambahnya kepercayaan diri serta kesadaran terhadap realitas dan keberanian di dalam pembinaan hukum[16].

Dengan sikap terhadap tradisi klasik ini mungkin bisa dimanifestasikan sejumlah manfaat yang di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Menempatkan guru dan murid di tengah peristiwa-peristiwa zaman. Maka akan terjadi transformasi ide pemikiran ke dalam realitas, tradisi ke dalam kehidupan, filsafat ke dalam risalah, ilmu pengetahuan ke dalam proposisi persoalan dan lenyapnya dualisme atau bipolaritas individual antara seorang peneliti dan medan-medan kajian yang ditelitinya. Maka, seorang murid tidak akan lagi menemukan dirinya dideterminasi pada pilihan antara mendengarkan guru dalam rangka mencapai sebuah ilmu pengetahuan, menjual buku yang ditetapkan wajib, sehingga seorang murid menerima semua ini demi "sesuap nasi" yang pencapaiannya direpresentasikan pada ijazah, dan antara hati dan perasaannya. Hatinya diselubungi dan diorientasikan pada

---

Tradisi (Intelektual) Klasik Kita?", dan "Transformasi Dari Kesadaran Individual Menuju kesadaran Sosial" yang terdapat di dalam *Dirasat Islamiyyah*, Kairo, 1981, Beirut, 1982.

[16] Dalam rangka introduksi teoritis ini maka kami menulis *Al-Turas Wa Al-Tajdid, Mawqifuna Min Al-Turas Al-Qadim* (Tradisi Dan Pembaruan, Sikap Kita Terhadap Tradisi Klasik), Kairo, 1980, Beirut, 1981.

persoalan-persoalan bangsa baik mengenai persoalan komunitas religius, politik gerakan intelejen, pembangkangan maupun arogansi sehingga bermuara pada hijrah keluar dan hijrah ke dalam atau pengasingan yang berimplikasi pada himpitan psikologis dan penggebirian tindakan praksis sebagaimana yang telah terjadi di kalangan sebagian kaum pemikir dan sastrawan.

2. Mencabut perisai tradisi dari tangan-tangan musuh internal dan eksternal, karena darisanalah perwujudan penting kemajuan yaitu dengan menjelaskan pertumbuhan otoritas dan tradisi, kegagalan tradisi oposisi dan seterusnya. Maka terjadilah benturan-benturan tradisi yang pada gilirannya, berimbas kepada nasionalisme. Sekarang ini, perjuangan politik mendistorsi aspek historis. Seorang hakim yang otoritatif dan melepas "baju Asy'ariahnya" yang menegaskan bahwa: *Yang Satu adalah Yang Mendengar, Mengetahui, Melihat dan Melakukan segala sesuatu*; mencopot "jubah Al-Gazalinya" yang berpandangan bahwa: *Yang Satu adalah yang dari-Nya memancar segala sesuatu*; menyingkap "kerudung Ibn Sinanya" yang berpandangan bahwa: *Yang Satu adalah rujukan segala sesuatu*, distorsi-distorsi sarana-sarana dunia dan sirkulasinya dalam kepalsuan kesadaran nasional sebagaimana yang terjadi di dalam distorsi-distorsi *al-fiqh al-iftiradli* dan interpretasi alegoris terhadap teks-teks religius. Pada hakikatnya, benturan-benturan interpretasi alegoris hanya merupakan pergulatan komunal yang puas dengan peradaban atau kebudayaan publik dan bobot tradisi yang ada di dalam kesadaran zaman.
3. Mengorbitkan tradisi bangsa, tradisi kesejahteraan. Ini merupakan motivator terbesar menuju kemajuan sehingga tidak akan pernah terjadi penjungkirbalikan kebudayaan atau terjadi kemunduran dari keadaan semula yang terdapat dalam kemajuan (modernitas): selangkah ke depan dan dua langkah ke belakang. Konsekuensinya adalah kemungkinan penguatan spirit bangsa dan perjuangan publik dengan memberikan tradisi revolusi kepada keduanya. Hal ini merupakan alternatif temporer yang berkaitan dengan ideologi revolusioner, yaitu memberikan teori yang menawarkan revolusi.

Demikian itu, ditempuh di celah-celah revolusi peradaban nasional.

4. Menghilangkan alienasi yang terjadi pada orang-orang tertentu yang terpisah dari tradisi karena mereka tidak menemukan dirinya di celah-celah tradisi dan tidak mampu melampaui bahasa tradisi yang klasik atau mengekspresikan diri di dalamnya, sehingga tidak mampu mengubah wilayah-wilayah tradisi, mengimbangi pusat-pusat dan sumber tradisi, bahkan, melakukan seleksi ulang terhadap alternatif-alternatif. Sebaliknya, tanggung jawab itu diterima sebagai keharusan yang tidak dapat dihindari untuk menandingi pemikiran Barat tentang tradisi masyarakat dan struktur pembentuk utamanya sehingga berkobarkan permusuhan antara para pendukung tradisi klasik dan para pendukung tradisi modern. Jadi, melalui sikap kita terhadap tradisi klasik ini terdapat kemungkinan untuk memutus ambiguitas yang ada di dalam karakter identitas nasional dan inilah "dekonstruksi preventif" yang terdapat di dalam kebudayaan nasional.
5. Menghilangkan polarisasi yang terjadi antara yang khusus dan yang umum, antara peradaban khusus dan peradaban publik. Pada gilirannya, adalah hilangnya jarak kaum terpelajar dan rigiditas peradaban kebangsaan. Maka terjadi kesatuan bahasa, rekonstruksi peradaban nasional, yakni peradaban masyarakat secara khusus dan umum dengan spirit atau semangat zaman dan bahasanya. Karena itu, sebagai konsekuensinya, adalah menjadi tidak mungkin bagi otoritas mana pun untuk mengeliminasi yang khusus dan meletakkannya ke dalam posisi kontradiksi-diametral dengan yang universal, mobilisasi kaum terpelajar melawan kepentingan-kepentingan bangsa, membelenggu yang universal dengan yang khusus dan pemalsuan kesadaran publik dari celah-celah penempatan sarana-sarana dunia di tangan-tangan teknokrat.
6. Mobilisasi publik. Publik akan turun ke lapangan dengan membawa beban tanggung jawab dan menanggung akibat-akibatnya sendiri. Oleh karena itu, apakah keuntungan mempelajari filsuf-filsuf pencerahan dan peran mereka dalam

mengobarkan Revolusi Perancis dan pembebasan pikiran-pikiran melalui ide-ide kebebasan, keadilan dan persamaan sehingga rakyat Paris dijebloskan ke dalam penjara Pastil? Apakah keuntungan mempelajari pemikiran-pemikiran Al-Afgani tanpa menyebutkan revolusi Arabisme, atau pemikiran-pemikiran Tahtawi dan Lutfi Al-Sayyid tanpa menunjuk kepada Revolusi 1919? Apakah kita memperhitungkan generasi-generasi yang telah lalu? Monopoli orang-orang borjuis yang bukan merupakan pemikir-pemikir yang mulia kemudian mereka menjadi lawan bagi pemikir-pemikir yang terhormat berasal dari generasi yang terdahulu. Dari generasi inilah, sehingga para pemikir yang mulia itu, hilang dari generasi kita dan akhirnya kita hanya menjadi pekerja-pekerja revolusi. Kita berhenti di belakang revolusi karena tidak bisa berada di depannya, dan memandang baik terhadap penetapan-penetapan revolusi sebagai konsekuensi logis bagi kita yang mengikuti revolusi itu[17].

Berdasarkan *framework* di atas, maka terdapat kemungkinan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan perubahan sosial. Di dalam bangsa tradisional tidak mungkin terjadi perubahan apa pun yang ada di dalam realitas selama belum terjadi perubahan kesadaran untuk yang pertama kalinya. Seluruh konstruksi sosial, ekonomi dan politik kita berdiri tegak berdasarkan atas konstruk-konstruk psikologis, mental dan konsepsi kita terhadap dunia. Sistem pemerintahan kita yang berlaku adalah berdasarkan atas penguasa tunggal dan pendapat tunggal sebagai kristalisasi tradisionalitas yang ada di kalangan pemimpin dan psikologisme yang ada di kalangan publik yang berangkat dari "pandangan-pandangan penduduk kota utama" dan atribut-atribut seorang pemimpin. Penyangga psikologis sistem biro-kratik adalah teori emanasi atau teori mental yang mengkristal di dalam kesadaran nasional-kebangsaan kita. Maka dari itu, ketika kita naik ke puncak gradasi kehormatan maka kita akan sampai ke gradasi yang paling mulia dan ketika kita turun ke gradasi yang paling rendah

[17] Lihat tulisan kami: "Monopoli Yang Terhormat atau Kaum Pemikir Yang Terhormat?" di dalam *Persoalan-persoalan Bangsa Arab*, edisi September 1979.

maka kita akan berada pada gradasi kehormatan yang paling rendah. Keunggulan universitas-universitas atas institusi-institusi garda depan dan sekolah-sekolah seni adalah berdasarkan atas konstruk mental dan psikologis warisan yang mengutamakan nilai-nilai teoritis daripada nilai-nilai praksis dalam tradisi.

Tidak ada sesuatu yang lebih mudah selain merubah konstruksi proletar melalui revolusi militer, tindakan-tindakan revolusioner dan stabilitas administratif. Akan tetapi, tidak ada sesuatu yang lebih sulit selain bersikap konsisten terhadap pelaksanaan-pelaksanaan itu dan konsisten pada revolusi. Sesungguhnya perubahan sosial tanpa diikuti dengan perubahan sikap angkuh dalam budaya, dan perubahan praksis politik tanpa perubahan kerangka historis adalah seperti memukul di udara. Asy'ariah telah mendominasi kalam, iluminasi mistisisme dan filsafat, dan formalisme jurisprudensi Islam selama lebih dari seribu tahun, yakni dari abad kelima hingga sekarang ini. Mu'tazilah yang teologis, filsafat Rusydian, perjuangan mistisisme, dan positivisme jurisprudensial telah hidup selama empat ratus tahun, yaitu dari abad kedua hingga abad kelima, sebelum memutuskan untuk menggunakan ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan rasional demi menyempurnakan tasauf yang terjadi pada abad kelima. Sejak saat itulah, kesadaran nasional-kebangsaan kita menjadi tidak seimbang, yaitu, di satu sisi, seribu tahun berada dalam pelestarian dan penjagaan religiusitas dan di sisi yang lain, selama empat ratus tahun berada dalam rasionalisme. Selama kedua sayap itu tidak seimbang, dengan menekan masa seribu tahun menjadi tujuh ratus tahun atau lebih pendek lagi dan mengulur masa empat ratus tahun atau lebih banyak lagi, niscaya akan sulit membangun revolusi atau menciptakan dialog. Di dalam kesempatan ini, yakni ketika pelestarian ditekan pada batas kemungkinan yang paling rendah dan rasionalisme dan naturalisme digelar sampai pada puncak batas kemungkinan, niscaya akan muncul kemungkinan revolusi. Di sana sejarah niscaya akan bergerak dari titik yang baru dan mulailah periode yang ketiga setelah periode yang pertama disempurnakan sejak abad pertama hingga abad ke tujuh dan setelah

periode kedua yang menjaga potensinya sejak abad ke tujuh hingga abad ke empat belas. Oleh karena itu, generasi kontemporer kita merupakan generasi periode ketiga dan yang bertanggung jawab terhadapnya, karena di dalam periode ini terakumulasi antara interpretasi alegoris klasik dan inovasi-inovasi baru.

Kelima: Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat

Seruan ini tidak berarti memberangus Barat dan mereduksikannya ke dalam batas-batas alamiahnya, menentukan mitologi dunia Barat, mengeksplanasikan posisi Barat sebagaimana tradisi lain yang mana pun, dan bahwa periode pembentukan Eropa adalah periode yang mendikotomisasikan bentuk kultural ini. Semua itu tidak berarti seruan terhadap eksklusivitas, kembali kepada kegilaan subjek-diri atau penolakan untuk mengetahui yang lain dan inklusif terhadap yang lain. Hal yang demikian itu bukanlah watak orang-orang terdahulu yang terbuka terhadap kebudayaan atau peradaban yang berdampingan, terutama kebudayaan Yunani. Mereka merepresentasikan, mengenal dan memuatnya di dalam ranah peradaban tertentu. Sebaliknya, hal itu berarti bahwa fase belajar itu panjang dan fase menjadi murid itu luas. Oleh karena itu, kita belajar selama dua abad sedangkan fase inovasi tetap saja jauh di awang-awang. Belajar kepada yang lain adalah medium artifisial, bukan tujuan akhir. Ia adalah tahapan dan bukan merupakan sejarah. Ia adalah semata-mata motivator dan penggerak, bukan sebagai alternatif pengganti sesuatu secara esensial. Orang-orang terdahulu telah belajar selama satu abad penuh yaitu pada abad kedua dan apa yang akan datang pada abad ketiga sampai muncul Al-Kindi sebagai seorang filsuf pertama yang membidani kemunculan ilmu-ilmu filsafat. Seruan pada sikap inklusif terhadap Barat menggelora pada permulaan abad yang lampau dengan merefleksikan tantangan peradaban yang direpresentasikan oleh Barat sebagai ilmu pengetahuan, industri, kebebasan, demokratisasi, undang-undang dasar dan sistem parlementer, kebangkitan, kemajuan-modernitas,

dan masyarakat urban. Akan tetapi, dengan merefleksikan masa yang panjang maka sikap inklusif-terbuka berbalik menjadi antagoni yaitu *taqlid* dan pembelajaran secara fanatik. Oleh karena itu, lahirlah fenomena "alienasi" dalam kehidupan budaya dan kesadaran nasional kebangsaan kita serta yang tampak dalam hal-hal berikut ini:

1. Anggapan Barat sebagai satu-satunya simbol bagi kemajuan peradaban. Seluruh bangsa harus mengikuti Barat dan berjalan berdasarkan ketentuan-ketentuannya. Hal ini, berimplikasi pada dekonstruksi karakter-karakter atau identitas bangsa-bangsa dan pengalaman empirik mereka yang independen; dan monopoli Barat terhadap hak inovasi pengalaman-pengalaman baru dan simbol-simbol modernitas yang lain.
2. Anggapan Barat sebagai representasi humanisme universal dengan Eropa sebagai titik sentralnya. Sejarah dunia adalah sejarah Barat, sejarah kemanusiaan adalah sejarah Barat, sejarah filsafat adalah sejarah filsafat Barat. Di dalam sejarah Barat terdapat segala sesuatu. Sesuatu yang sebelum Barat adalah periode primitif sejarah kemanusiaan sebagaimana yang ditegaskan Herder. Adapun hal yang sesudah Barat adalah periode "vakum" yang didominasi oleh Barat. Periode-periode Barat merupakan periode-periode universal. Maka, periode pertengahan merupakan periode pertengahan bagi totalitas dunia. Periode modern merupakan periode modern bagi totalitas bangsa kendati pun periode tengah kita merupakan periode kebangkitan kita dan periode modern kita merupakan periode keterbelakangan kita. Periode masa depan Barat adalah periode kebangkitan kita.
3. Anggapan Barat sebagai guru abadi sedangkan non-Barat adalah murid abadi. Adapun hubungan di antara keduanya merupakan hubungan satu arah (monologis). Penggunaan senantiasa oleh yang kedua (murid) dan pemberian oleh yang pertama (guru). Destruksi dari yang kedua dan konstruksi-inovatif dari yang pertama. Selama seorang murid belajar maka ia akan besar sebagai murid dan selama seorang guru mengajar maka ia akan senantiasa sebagai guru. Seorang murid tidak akan bertemu dengan guru

oleh karena harmonitas inovasi-konstruktif sungguh lebih cepat daripada harmonitas destruktif. Maka seorang murid akan terus berjalan dengan terseok-seok di belakang seorang guru dan tidak akan pernah bertemu dengannya. Setiap kali sang murid berjalan maka jarak akan menjadi bertambah lebar sehingga ia menemukan benturan peradaban. Maka ia mengada, menemukan kapasitas dan kapabilitasnya.

4. Mereduksi seluruh inovasi esensial-subjektif yang terjadi di kalangan bangsa-bangsa non-Eropa ke Barat. Oleh karena itu, setiap klaim rasional adalah Cartesianisme atau Kantianisme, setiap klaim kebebasan adalah Liberalisme Barat, setiap perjuangan demi keadilan sosial adalah Marxisme, dan setiap orientasi keilmuan adalah positivisme. Sehingga Barat menjadi poros rujukan yang pertama dan terakhir bagi setiap inovasi esensial-subjektif non-Eropa sebagaimana yang terjadi pada filsuf-filsuf periode permulaan yang dihubungkan dengan peradaban Yunani. Oleh karena itu, muncullah Ibnu Rusyd yang Aristotelian.
5. Pengaruh rasionalisme Eropa terhadap norma-norma pemikiran secara universal dan terhadap setiap rasionalitas yang berkembang. Maka, rasionalitas Eropa merupakan rasionalitas yang menempatkan setiap sisi bipolar secara harmonis dalam oposisi biner seperti: idealisme *versus* realisme, formalisme *versus* materialisme, subjektivisme *versus* objektivisme, individualisme *versus* komunalisme (sosialisme), rasionalisme *versus* intuisionisme, Klasik *versus* Romantisme? Rasionalisme Eropa benar-benar berpengaruh dalam peradaban kita, sampai-sampai kita mengalihkan setengah kenyataan-kenyataan yang demikian ini ke dalam peradaban dan tradisi kita, berpihak kepadanya ketika tidak ada partai-partai, memilih di antara kenyataan itu ketika tidak ada pilihan lain, dan menjadikan diri kita sebagai bagian di dalam pergulatan yang tidak kita takuti.
6. Kebudayaan kita ditransformasikan ke dalam perwakilan-perwakilan kultural dan ekslusivitas aliran-aliran pemikiran Barat, sosialisme, marxisme, eksistensialisme, positivisme,

individualisme, konstruktivisme sehingga tidak seorang pun yang mampu menjadi pemikir, pakar bahkan budayawan jika ia tidak berpegang pada suatu aliran. Kita tercerai berai dalam kelompok-kelompok dan partai-partai sehingga kultur nasionalisme tercerabut. Masing-masing berdiskusi tentang otentisitas yang hilang. Oleh karena itu, ia serta merta lari kepada keragamanan etnik.

7. Perasaan inferior generasi sekarang terhadap Barat, baik bahasa, budaya, intelektual, aliran-aliran pemikiran, teori-teori maupun pandangan-pandangan merupakan hal yang membentuk perasaan nihilistik di kalangan mereka yang kadang-kadang berbalik pada prasangka kemuliaan sebagaimana yang terjadi di kalangan komunitas-komunitas Islam kontemporer dan yang terjadi di dalam Revolusi Islam Iran. Bukankah ini suatu reduksi atas tempat utama yang terpendam di dalam kebudayaan Barat yang tersimpan dari elemen kultural, baik eksplisit maupun implisit.
8. Pembuataan kancah dan faksi-faksi kebudayaan yang terasing di kalangan non Eropa sekiranya faksi-faksi itu menang atas Barat dan membangun transformasi. Ketika nilai-nilai berkuasa, maka faksi ini akan bermuara pada dominasi Barat sehingga proses pengasingan budaya akan ditransformasikan dalam praktik-praktik politik sebagai suatu hal yang menyebabkan revolusi nasional untuk memperkokoh identitas dan budaya nasional di dalam dialektika historis antara "diri" (*al-ana*) dengan "yang lain" (*al-akhar*).

Pada dasarnya, tradisi Eropa hanya mengekspresikan kesadaran Eropa. Ia adalah suatu tema filsafat yang tunggal dan muncul di dalam filsafat modern, khususnya fenomenologi. Oleh karena itu, tidak akan pernah ada filsafat Barat. Tetapi yang ada adalah filsafat Eropa yang mengekspresikan kesadaran Eropa baik perkembangan maupun konstruksinya, pembentukan maupun pandangan.

Perkembangan kesadaran Eropa memuat persoalan perkembangan, kemudian awal pertumbuhan, terakhir puncaknya. Dari aspek pertumbuhan, kesadaran Eropa mendapatkan dasar-dasarnya

dalam tiga sumber yaitu Yunani Kuno, Yahudi Kristen dan lingkungan Eropa sendiri. Kesadaran Eropa sudah pasti tidak menyebutkan sumber Timur Kuno sebelum dua sumber yang pertama, dan tidak menyebutkan sumber Islam sebelum kebangkitan modern. Hal ini disebabkan, Barat sudah menganggap Yunani sebagai sumber utama yang tiada banding, karena tidak ada seorang pun yang melampaui mereka. Orang-orang India seolah-olah belum membangun sebuah logika formal dalam Budhisme dan tidak memiliki kontribusi dalam pertumbuhan ilmu hitung. Pythagoras dan Thales seolah-olah tidak berkaitan secara integral dengan kepercayaan-kepercayaan Timur, Plato tidak belajar matematika di Mesir. Oleh karena, Barat adalah pewaris pemikiran Yunani maka ia senantiasa merupakan mesin utama gagasan yang tinggi.

Kendati terjadi klarifikasi dan kontroversi di dalam substansi Yahudi dan Nasrani, sebagaimana dipandang Selcus sebelumnya, namun sumber Yahudi dan Masehi bertemu pada titik permulaan yaitu berangkat dari Kitab Suci, yakni Perjanjian Baru yang dihimpun sebagai penutup bagi Perjanjian Lama, sebagai puncak dan komplementasi kenabian meskipun berasal dari penolakan orang-orang Yahudi. Dengan merefleksikan persatuan kelompok *al-'Anshari* di antara peradaban Yahudi dan Nasrani melawan peradaban-peradaban lain baik Islam ataupun "primitivisme", maka kedua peradaban itu menjadi sumber yang tungal. Islam seolah-olah bukan manifestasi bagi kebenaran Yahudi dan Nasrani dalam sejarah, baik dari aspek validitas historis kitab-kitab suci, dari aspek justifikasi keyakinan-keyakinan ataupun dari aspek nilai-nilai perilaku praksis ahli kitab. Peradaban Islam, paska periode penerjemahannya ke dalam bahasa Latin, seolah-olah bukan merupakan salah satu pandu kebangkitan Eropa Modern dan filsafat-filsafat rasional. Seolah-olah Rusydianisme-Latin tidak mempunyai kontribusi terhadap kemunculan ilmu pengetahuan modern di Barat[18].

[18] Lihat buku saya yang berjudul *Religious Dialogue and Revolution*, Bagian Pertama, Kairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1977.

Hampir tidak seorang pun yang menyebutkan lingkungan (*milieu*) Eropa sendiri. Peradaban Eropa seolah-olah peradaban tanpa lingkungan, yang muncul tanpa sarana-sarana konjungtor dan motivasi-motivasi kepentingan, tanpa faktor-faktor dan kemasan-kemasan, baik yang berkaitan dengan dunia data religius yang ia miliki seperti kepercayaan bebas yang eksis di belakang materialisme dan kolonialisme, ataupun spiritualisme lepas yang menegaskan bahwa "*malakut al-samawat* (Kerajaan Langit) tidak terdapat di dunia ini" dan "pihak internal mempunyai superioritas absolut terhadap pihak eksternal" sebagai suatu hal yang menyebabkan reduksi radikal yang muncul di dalam materialisme yang berserakan dan anggapan Kerajaan Langit berada di bumi dengan memapankan superioritas eksternal terhadap internal. Hampir tidak seorang pun juga yang menyebutkan bahwa dunia otoritas religius yang muncul di Barat dan anggapan bahwa wahyu mempunyai dua sumber: al-Kitab dan Tradisi. Wahyu dan Kanisius adalah yang menyebabkan kemunculan otoritas religius, pembelengguan tafsir dan ilmu pengetahuan, dan mitologisasi otoritas politik. Hal ini telah menciptakan reduksi yang antagonistik terhadap kepentingan ilmu pengetahuan, rasio, dan otoritas sipil. Oleh karena itu, kesadaran Eropa muncul melawan dan melampaui otoritas religius dengan menyeru kepada rasionalisme, melawan dan melampaui agama dengan mengatasnamakan ilmu pengetahuan, rasio, dan kebebasan sipil. Inilah faktor-faktor domestik yang di rekayasa Barat untuk menjadikan peradaban Barat sebagai contoh bagi peradaban dunia yang mengandaikan seluruh peradaban lain untuk mengikutinya. Masa peradaban Barat adalah sepanjang zaman, aliran-alirannya adalah totalitas aliran, sejarahnya adalah totalitas sejarah. Inovasi-inovasi peradaban Barat adalah untuk tradisionalisme, sedangkan penggaliannya adalah untuk naql. Seolah-olah ilmu pengetahuan sosial yang berlaku hanya disesuaikan dengan kebudayaan-kebudayaan yang belakangan.

Adapun dari aspek perkembangan, maka kesadaran Eropa berjalan melalui lima periode yaitu: periode gereja kuno, periode filsafat skolastik, periode revitalisasi dan kebangkitan, periode

rasionalisme dan pencerahan, kemudian periode ilmu pengetahuan dan penggalian.

Dalam periode Gereja Kuno, kesadaran Eropa terbentuk dengan menganggapnya sebagai kedasaran religius-Platonis-iluminatif. Dalam periode ini tuhan-tuhan Yunani ditransformasikan ke dalam tuhan-tuhan agama baru dan malaikat-malaikatnya, teori-teori agama Yunani ditransformasikan ke dalam teori-teori agama baru, dan selesailah pseudo-morfologis yang antagonistik. Artinya, muatan Yunani Romantik mengunakan bentuk Masehisme, pseudo-morfologis berbicara tentang substansi bukan aksidensi, berbicara tentang isi bukan bentuk, berbicara tentang makna bukan kata, dan berbicara tentang benda bukan konsep. Hal inilah yang memenuhi abad-abad ketujuh yang pertama, di mana, di dalamnya terbentuk akidah-akidah Masehisme dan sesudah itu Islam hadir untuk memanifestasikan kebenarannya.

Di dalam periode Filsafat Skolastik pengajaran-pengajaran agama ditransformasikan dari gereja-gereja ke dalam sekolah-sekolah dan dari tempat-tempat ibadah ke dalam universiatas-universitas. Demikian juga, di dalam filsafat skolastik kesadaran religius Eropa ditransformasikan dari Platonisme-iluminatif ke dalam Aristotelian-naturalistik. Pseudo-morfologis antagonistik kembali untuk yang kedua kalinya dalam arti memakai sistem Aristotelian pada konteks dan menggunakan agama baru dalam teks. Pada periode ini mengemuka pengaruh pemikiran Islam dan perluasannya baik dari kaum teolog maupun filosof untuk menopang gelombang rasionalisme skolastik sehingga filsafat menyatu dengan agama dengan contoh model yang Islami. Dan, jadilah seorang muslim sebagai contoh panutan bagi seorang filsuf *vis-a-vis* Yudaisme dan Masehisme.

Di dalam periode revitalisasi yang terjadi pada abad keempat belas berkembanglah gerakan kembali ke asal, yaitu paradigma Islam, dengan wacana teks dan berinteraksi dengannya secara langsung tanpa perantara apa pun. Yang pokok-pokok (*al-ushul*) terdapat di dalam sastra-sastra klasik. Sumber Yunani Romantik bagi kesadaran

Eropa jelas bersih dari dasar Yahudi-Kristen. Pada periode Reformasi Religius yang terjadi pada abad kelima belas muncul gerakan serupa yaitu kembali kepada sumber asal namun berkaitan dengan agama untuk reformasi, memutus otoritas gereja dan pembelengguan tafsir dan ilmu pengetahuan, penguatan kebebasan manusia dalam pemahaman dan interpretasi, penolakan mediasi antara manusia dan Allah, memberikan superioritas pada yang intern mengatasi yang ekstern, pada moralitas mengatasi akidah, dan tidak ada model Islami yang jauh dari tujuan-tujuan reformasi.

Di dalam periode kebangkitan mulailah pembangunan kesadaran Eropa berdasarkan landasan yang baru melalui kritik terhadap tradisi sehingga memungkinkan pembebasan diri darinya sebagai sumber ilmu pengetahuan dan nilai dalam perilaku, yang pada gilirannya, memungkinkan transformasi menuju rasio dan alam sebagai alternatif bagi wahyu dan otoritas yang menempatkan manusia sebagai pusat realitas bahwa manusia adalah badan (*body*) sebelum menjadi jiwa. Oleh karena itu, lahirlah ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan revitalisasi, eksplorasi, dan kedokteran modern. Selanjutnya, pada abad ketujuh belas datanglah periode rasional dengan supremasi rasio yang dijadikan penguasa atas segala sesuatu: agama, filsafat, ilmu pengetahuan, politik, sosial, etika, dan hukum. Kesadaran Eropa sampai pada tingkat universalitas dan pluralitas tertinggi. Kemudian pada abad kedelapan belas hadir periode pencerahan paska pemancaran rasio di dalam komunitas sehingga berkobar revolusi-revolusi besar, sistem-sistem menjadi terguncang, singgasana dan mahkota menjadi gugur, segala sesuatu didasarkan pada rasio dan dunia, bermunculan ide-ide kebebasan, keadilan, persamaan, progresivitas, manusia, dunia, sejarah, dan filsafat yang ditransformasikan ke dalam revolusi, filsuf ditransformasikan ke dalam catatan publik dan teladan bagi mereka.

Selanjutnya hadir periode Revolusi Industri ketika terjadi penumpukan ilmu pengetahuan, bermunculan eksplorasi-eksplorasi ilmiah dan penemuan-penemuan baru, alat-alat menggantikan posisi

manusia dalam produksi, muncul stratifikasi kaum buruh dan terjadinya revolusi sosialisme. Kemudian hadir abad keduapuluh yang bertujuan untuk memperbaharui revolusi industri yang kedua yaitu: periode komprehensif sekaligus permulaan krisis ilmu pengetahuan, krisis kesadaran Eropa dan permulaan akhir periode sejak Descartes hingga Husserl, sejak periode *Cogito* hingga periode "aku" mengada. Konsekuensinya adalah terjadinya pertarungan yang tiada akhir.

Setelah pertumbuhan kesadaran Eropa secara kuantitatif ini, maka ditemukan konstruk tertentu yang pada akhirnya juga akan menjadi sempurrna. Kesadaran Eropa mempunyai trilogi bangunan yang identik dengan motivasi, tendensi atau orientasi. *Pertama*, paradigma rasional yang bermula pada *cogito* (aku berpikir) Descartes pada abad tujuhbelas dan dilanjutkan oleh kaum Cartesian seperti: Spinoza, Leibnitz dan Nicola Malebranche. Kemudian logika *cogito* ini dalam bentuk baru diperkokoh dalam filsafat kritis Kant. Rasio menjadi tempat pijakan realitas dan 'diri', dalam bentuk baru, menjadi pusat dunia sebagaimana matahari di tengah-tengah realitas. Kemudian di kalangan murid-murid Kant, rasio ini mengalami perkembangan sehingga ia memasukkan segala sesuatu: psiko dan fisik, indera dan potensi, peradaban dan sejarah. Maka dari itu, rasio menjadi lebih besar kapabilitasnya daripada bentuk dan muatan. Ia identik dengan paradigma yang bemula dari 'diri' dan meningkat menuju yang lebih tinggi. *Kedua*, paradigma empirik yang berawal dari Bacon tentang logika baru untuk membangun kognisi inderawi. Adapun kebenaran pengetahuan kognitif berada dalam kesesuaiannya dengan realitas, bukan di dalam kesesuaian pikiran dengan dirinya saja. Gelombang yang sama berlangsung juga di dalam sekolah Anglo-Saxon: Lock, Hobbes, dan Hume yang membentuk aliran kognitif dalam agama, moral, sosial dan politik. Oleh karena itu, paradigma ini identik dengan paradigma yang berawal dari 'diri' untuk meluncur menuju kepada yang lebih rendah.

Kemudian muncul sejumlah transformasi-transformasi untuk sinkronisasi dua gelombang itu yang terjadi di dalam filsafat kritisisme Kant di Jerman. Maka konsepsi rasio pertama-tama adalah indera, kemudian idea-potensial sebagai langkah yang kedua dan yang ketiga adalah rasio. Analisis transendental sebagai langkah yang pertama kemudian dialektika transendental sebagai langkah yang kedua. Kant telah membentuk agenda penyatuan antara "sebelum" dan "sesudah" dengan berpijak kepada pernyataannya yang terkenal yaitu: "konsepsi-konsepsi tanpa intuisi adalah kosong, sedangkan intuisi tanpa konsepsi-konsepsi adalah membabi buta". Akan tetapi, unifikasi di antara keduanya sudah diselesaikan dalam bentuk aksiomatika sintesis eksternal Saxonian (*ilyah tarkibiyyah kharijiyyah Sakoniyyah*) sebagai sesuatu yang disuarakan oleh murid-murid Kant menuju unifikasi dalam gerak dialektik: indera-perseptual (tesis, *pen.*) dan lawannya yaitu idea-potensial (antitesis, *pen.*), kemudian hadir rasio untuk mempersatukan keduanya (sintesis, *pen.*) (Hegel); atau dengan jalan formalisme filsafat identitas dan unifikasi antara psiko-jiwa dan fisik-alam (Schelling); atau dalam filsafat esensialisme dan unifikasi antara 'diri' dan 'non-diri' dalam rangka mengkonstruksi 'diri yang absolut' (Fichte), atau dalam filsafat kehendak yang betujuan untuk mengekspresikan rasio dan dunia-fisik (Schopenhauer). Demikian juga transformasi yang terjadi di dalam filsafat pencerahan Perancis yang melakukan sinkronisasi kedua gelombang itu melalui jalan persepsi rasional inderawi sebagaimana yang dijelaskan di dalam ensiklopedi filsafat.

Kehadiran abad kesembilan belas hanya merupakan permulaan benturan baru antara dua gelombang yang saling berjauhan. Masing-masing berupaya untuk menjadikan dirinya sebagai norma bagi ilmu-ilmu manusia. Fenomena humanisme senantiasa berayun-ayun di antara norma ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan matematis-rasional pada satu sisi, dan di antara norma ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan alam sensual pada sisi yang lain. Oleh karena itu, muncullah krisis ilmu pengetahuan humaniora, dan tuntutan pembentukan metode-metode independen sebagai solusi bagi krisis

formalisme dan positivisme, solusi bagi pembauran antara domain-domain sebagaimana yang terjadi di dalam psiko-fisika. Di sini, lahir jalan ketiga yaitu jalan filsafat hidup dengan tokoh-tokoh Bergson, Husserl, Scheler dan sebagainya. Demikian juga lahir filsuf-filsuf eksistensialisme yang menolak mengangkat eksistensi manusia ke domain yang lebih besar yaitu rasio atau sampai mereduksi manusia ke dalam derajat yang lebih kecil yaitu materi. Nalar Eropa diklasifikasikan menjadi tiga paradigma: filsafat ruh (jiwa, idea), filsafat alam, dan filsafat eksistensi. Unitas internal nalar Eropa menjadi hilang. Di dalamnya terjadi pergulatan seluruh aliran-aliran pemikiran. Masing-masing aliran mengklaim bahwa ia adalah kebenaran yang komprehensif. Ketentuan kebenaran adalah sistem aksi dan reduksi. Rasionalisme Eropa menggunakan bentuk dikotomik-empiris ini dan memunculkannya keluar. Oleh karena itu, rasionalisme Eropa memutuskan kesatuan rasio di luar kesadaran Eropa yakni di kalangan bangsa-bangsa non-Eropa[19].

Apabila kita memanfaatkan sikap terhadap tradisi Eropa ini dan kita mengidentifikasi kesadaran dengan dasar dan pengembangan atas kerangka ini maka terjadilah hal berikut :

1. Pengawasan dan penguasaan atas kesadaran Eropa, mulai dari permulaan hingga akhirnya, mulai pertumbuhan hingga konstruksinya, sehingga intimidasi kesadaran Eropa menjadi minimal karena intimidasi bukanlah dengan kesadaran yang tidak mengeksploitasi. Seorang peneliti berubah menjadi yang diteliti, subjek menjadi objek. Konsekuensinya adalah kita tidak menjadi orang-orang yang hilang di dalamnya karena terdapat kemungkinan bagi manusia untuk melihatnya sekali pandang dan merefleksikannya dari yang lebih tinggi sebagai alternatif dari keterpurukan yang lebih hina. Pertanyaannya adalah: siapakah yang akan menggambil bendera sekarang?

[19] Lihat upaya-upaya transformatif kami yang dulu di dalam "Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat", "Fenomenologi dan Krisis Ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan Eropa" di dalam *Qadlaya Mu'ashirah* (Persoalan-persoalan Kontemporer), II, Kairo, 1977, Beirut, 1981.

2. Kajian kesadaran Eropa sebagai sejarah dan bukan di luar sejarah. Benar adanya bahwa kajian kesadaran Eropa merupakan sejarah pembebasan atas tahapan-tahapan yang tidak mungkin melompati atau melampaui tahapan-tahapan yang tengah, melainkan bersamaan dengan tahapan-tahapan tersebut terdapat pengalaman kemanusiaan dan poros perjalanan peradaban seperti pengalaman-pengalaman yang lainnya. Kesadaran Eropa bukanlah pengalaman yang tunggal atau poros perjalanan peradaban yang utuh. Sebaliknya, ia adalah salah satu tahapan sejarah kesadaran manusia yang panjang yang dimulai dari Mesir, Cina dan peradaban-peradaban Timur Kuno.
3. Mereduksi Barat ke dalam batas-batas alamiahnya, mengakhiri serangan kultural, dan menghentikan era yang tiada batas ini serta mengembalikan filsafat Eropa ke dalam lingkungan domestiknya di mana ia tumbuh, sehingga, tampak ciri-cirinya yang mungkin digeneralisasikan oleh kolonialisme, determinasi dan penguasaan sarana-sarana dunia, yang terjadi di dalam sinar kelemahan 'diri' dan mengikuti yang lain (asing), serta membatasi pembebasan kesadaran Eropa di atas bumi yang tanpa budaya.
4. Pemutusan mitos kebudayaan dunia dan elaborasi ciri bangsa-bangsa. Setiap bangsa mempunyai norma peradaban tertentu, kesadaran yang berbeda, ilmu pengetahuan yang natural dan konstruk yang tertentu sebagaimana yang terjadi di India, Cina, Afrika dan Amerika Latin, penerapan paradigma-paradigma ilmu pengetahuan sosial tertentu serta antropologi budaya yang mengatasi kesadaran Eropa sendiri.
5. Perluasan medan inovasi-inovasi esensial bagi bangsa-bangsa non-Eropa dan pembebasan bangsa-bangsa tersebut dari selubung potensial ini. Inilah konstruksi rasional sehingga bangsa-bangsa berpikir dengan menggunakan nalar-nalar tertentu dan potensi-potensi domestiknya. Oleh karena itu terdapat beragam norma dan tipe. Untuk itu, tidak ada tipe tunggal bagi semua bangsa dan relasi-relasi antara peradaban-peradaban menjadi relasi-relasi

yang timbal balik mutualis-simbiosis, bukan sebagai relasi-relasi yang mempunyai tujuan tunggal.

6. Pemutusan ikatan minor di kalangan bangsa-bangsa non-Barat yang dikaitkan dengan Barat, dan penegakan bangsa-bangsa non-Eropa terhadap inovasi-inovasi kreatif sebagai ganti bagi kehancuran kebudayaan, ilmu pengetahuan dan seni. Maka bangsa-bangsa non-Eropa mampu mengatasi bangsa yang lain. Dengan demikian konstruk minor ditransformasikan ke dalam konstruk puncak keunggulan yang membantu kreasi dan inovasi.
7. Penulisan ulang sejarah melalui hal-hal yang lebih bisa merealisasikan persamaan hak bangsa-bangsa sebagai alternatif bagi perampasan Barat terhadap kebudayaan-kebudayaan dunia, mengeksplorasi siklus peradaban-peradaban yang turut andil dalam pembentukan peradaban Barat dan pembentukan Barat oleh "aliansi diam" di sekitarnya tanpa mengikutsertakan Barat. Dan melalui objektivitas historis sebagai aksentuasi di dunia, maka di dalamnya akan ditumpahkan totalitas peradaban sehingga setiap peradaban akan mendapatkan siklus historisnya dalam eksprimentasi.
8. Permulaan filsafat sejarah baru yang berawal dari hembusan angin Timur. Eksplorasi lingkaran-lingkaran peradaban dan aturan perkembangannya lebih diprioritaskan daripada lingkungan Eropa dan mepertanyakan penempatan bangsa-bangsa Timur sebagai permulaan sejarah (Herder, Kant). Demikian juga peradaban-peradaban dimulai dari Timur dan berpindah ke Barat. Oleh karena itu, peradaban kembali ke Timur lagi dalam bentuk baru.
9. Pembentukan "Oksidentalisme" dan transformasi peradaban Eropa menjadi objek kajian. Ilmu baru ini akan menjadi permulaan dan akhir, petumbuhan dan pengembangan, konstruk dan pusat bagi studi peradaban ini, sebagaimana yang dilakukan peradaban Barat terhadap peradaban lain ketika ia mentransformasikan peradaban-peradaban lain menjadi objek-objek kajian yang tidak lepas dari prasangka dan kepentingan.

10. Mengakhiri Orientalisme dan mentransformasikan peradaban-peradaban Timur dari objek ke subjek, dan melakukan verifikasi nilai-nilai yang diberikan oleh kesadaran Eropa yaitu tentang kekerasannya terhadap peradaban-peradaban Timur. Orientalisme lebih banyak mengeksplorasi watak rasionalitas Eropa dan persepsinya terhadap yang lain daripada objek yang dikaji. Oleh karena itu, yang lain adalah objek kajian dan bukan merupakan kajian tentang objek.
11. Membentuk peneliti-peneliti nasional yang secara khusus mengkaji peradaban mereka yang berangkat dari kerangka nasional, dan peradaban-peradaban lain melalui metode yang lebih moderat dan inklusif daripada yang telah dilakukan oleh kaum Barat terhadap yang lain. Konsekuensinya, melahirkan ilmu pengetahuan-pengetahuan nasional, kebudayaan nasional, pembentukan sejarah nasional, berakhir benturan yang terjadi di dalam kebudayaan dan politik antara ilmu pengetahuan dan negara, antara seorang peneliti dan problem lokalitas[20].

Keenam: Sikap Terhadap Realitas

Sesungguhnya sikap terhadap tradisi klasik dan sikap terhadap tradisi Barat merupakan dua introduksi peradaban yang mengekspresikan sikap peradaban kita pada saat ini, yang merupakan manifestasi dari tradisi klasik dan kontemporer. Kedua peradaban itu, pada hakikatnya, merupakan salah satu sumber pengetahuan yaitu *al-naql* yang berpaling dari sumbernya: memindah dari masa lampau atau dari masa kini, dari 'diri' atau dari 'yang lain'. Pada hakikatnya, sebuah realitas tidak hilang di dalam dua sikap peradaban yang terdahulu. Oleh karena itu, sikap terhadap tradisi klasik di dalam salah satu aspeknya adalah mengembalikan tradisi ke dalam realitas pertama, di mana, ia tumbuh dan berasal secara tertentu, kemudian menghadapkan tradisi itu ke dalam realitas aktual. Maka tradisi yang sejalan dengan kepentingan-kepentingan realitas aktual

[20] Lihat karya ilmiah kedua kami yang bertitel *L'Exegese de la Phenomenologie* (Tafsir Fenomenologi), Kairo, Dar al-Fikr, 1977, h. 3 – 12.

adalah tetap dan berkembang. Sedangkan tradisi yang menegasikan kepentingan-kepentingan ini digugurkan dan dikritisi secara total. Sikap terhadap tradisi Barat pun dalam salah satu pengertiannya adalah mengembalikan tradisi Barat ke dalam lingkungan domestik dan domain-domain kesejarahannya, di mana, ia tumbuh, mengetahui salah satu periode Barat yang lebih banyak sejalan dan bermanfaat bagi kita di dalam periode aktual kita, dan mengetahui mana periode yang lebih jauh dari kita dan lebih banyak menyengsarakan. Oleh karena itu, realitas terpatri di sanubari peradaban di mana darinya gagasan tumbuh dan menggema.

Pemahaman terhadap tradisi domestik dan tradisi Barat hanya mungkin dengan pertama-tama memahami realitas kekinian berdasarkan atas dasar realitas itu akan menjadikan sempurna proses rekonstruksi yang pertama dan alternatif yang kedua. Banyak sekali diskursus tentang kaitan universitas dengan realitas, kebudayaan dengan realitas, dan ilmu pengetahuan dengan realitas tanpa diskursus terma-terma yang melampaui berbagai pemaknaannya, tanpa diskursus makna-makna yang melampaui manifestasinya sebagai agenda-agenda kerja bagi diskursus-diskursus dan kajian-kajian. Tanpa aspek ketiga ini, maka dua sikap yang pertama senantiasa hanya menjadi maklumat-maklumat yang berasal dari kitab-kitab kuning atau putih yang tidak mempunyai kaitan dengan realitas baik yang klasik maupun yang baru, yang tidak mempunyai pengaruh apapun terhadap jiwa pendengar maupun pembaca yang terikat dengan persoalan-persoalan realitas dan diliputi kehinaan-kehinaan realitas. Oleh karena itu, ilmu pengetahuan tetap berada dalam satu sisi dan kehidupan manusia berada pada sisi yang lain. Untuk itu, harus ada klasifikasi yang detail bagi persoalan-persoalan, tuntutan-tuntutan dan kebutuhan-kebutuhan realitas yang mungkin sebagai neraca analogis bagi pemahaman terhadap konstruksi tradisi klasik dan alternatif terhadap tradisi Barat atau teoritisasi langsung terhadap realitas selama dua tradisi yang terdahulu: tradisi 'diri' dan tradisi 'yang lain' semata-mata merupakan sarana-sarana kreasi dan pembelajaran atas inovasi-inovasi. Dalam hal ini, semangat

menghadapi problematika atau ceramah tentang problematika realitas saja tidak cukup. Sebaliknya, problematika realitas itu harus ditampilkan secara detail dan dianalisis secara kuantitatif dengan berpegang teguh pada paradigma-paradigma klasifikasi dan dengan bahasa poin-per-poin sehingga sesudah itu memberi kemungkinan kepada pikiran untuk mengidentifikasi prosedur problematika itu. Praktik ini sudah ada di luar wilayah filsafat yaitu, pada dasarnya, adalah landasan, motivasi-motivasi dan orientasi-orientasi filsafat ketika kita berusaha beranjak menuju hal yang ada di balik teori-teori; dan memungkinkan untuk menghitung pembentuk-pembentuk realitas ini dan mengklasifikasikan tuntutan-tuntutan realitas sebagaimana berikut ini:

1. Pembebasan bumi dari pendudukan dan peperangan. Ini persoalan pertama yang ada dalam realitas nasional kita yang kita pikirkan siang dan malam. Kita berupaya bertahan di depan gelombang keterpurukan menghadapi pendudukan tanah yang terus bertambah dan sejumlah serangan dari berbagai negara. Inilah persoalan yang dihadapi penjuru dunia dan diperjuangkan oleh sistem-sistem pemerintahan. Dalam persoalan inilah partai-partai yang bertentangan saling berbenturan. Ini merupakan persoalan yang memenuhi nyawa publik secara berulang-ulang dan menumpuk. Sebagian publik mendukung bunuh diri, penghancuran atau mati karena duka. Persoalan tersebut tidaklah aneh bagi filsafat baik dalam tradisi klasik kita maupun dalam tradisi Barat kontemporer. Di dalam Al-Qur'an Allah adalah "Tuhan langit dan bumi", dalam pandangan para filsuf naturalitas mendahului teologi, kebenaran dan penciptaan adalah sesuatu yang tunggal dalam pandangan sufisme, dan penegakan syariat untuk ketertundukan dan pembebanan adalah bagian dari *maqasid al-syari'ah*. Gerakan reformasi modern kita telah dibangun untuk membela tanah melawan pendudukan asing atau separatisme-separatisme internal[21]. Zionis telah mengangkangi tanah

[21] Al-Afghani menyatakan "Aku sangat heran kepadamu wahai para petani. Kau membelah tanah dengan kapakmu sedangkan hatimu tidak mencerahkan kegelapanmu.

berdasarkan keyakinan "bumi yang dijanjikan", kebebasan, dan *Enlandisement of God*. Bumi muncul dalam kesadaran kontemporer kita[22]. "Sekte Bumi" didirikan. "Hari Bumi" menggoncangkan kita. Di dalam tradisi Barat Fichte bergeser dari filsuf idealisme-Kantianisme. Maka ia membuat teori tentang dialektika antara "aku" dan "non-aku" untuk menciptakan "aku absolut" demi pembebasan bumi dari pendudukan dan serbuan Napoleon ke Jerman. Totalitas filsafat Fichte membentuk teori kebahagiaan dalam rangka pembebasan bumi dan melawan kolonial. Oleh karena itu, kebaikan puncak adalah memanifestasikan subjek. Adapun kebaikan tertinggi dalam risalah manusia adalah memanifestasikan ide tertinggi. Sedangkan dalam perekonomian yang diarahkan negara adalah mengarahkan keinginan-keinginan negara pada perang melawan politik-politik terbuka dan perekonomian bebas. Sesungguhnya studi tentang persoalan "Allah dan Bumi" dan menjadikannya sebagai pusat tradisi klasik, dan Allah sebagai tempat bagi hal-hal yang baru sebagaimana yang dinyatakan sekte Karamiah yang menjadikan tradisi sebagai cermin bagi realitas. Pengajaran Fichte terhadap murid-murid kita akan menjadikan hati mereka bersama-sama dengan sang guru. Keduanya adalah bersama-sama dengan masyarakat sekarang ini dan realitasnya[23].

2. Redistribusi kekayaan di dalam menghadapi kesenjangan stratifikasi sosial. Hal itu merupakan persoalan utama yang kita jumpai dalam pertemuan-pertemuan umum kita dan yang kita lihat secara jelas dalam kenyataan. Di dalam komunitas sosial telah terjadi pengelompokan strata. Strata tertinggi yang terdiri dari tingkatan-tingkatan kaum kaya (borjuis) dan strata terendah yang terdiri dari tingkatan-tingkatan kaum fakir (proletar). Di antara kita, ada orang yang membuncit perutnya dan ada pula

---

[22] Mahmud Darwisy menyatakan:" Aduhai George yang besar, aku bukanlah seorang musafir, negaraku bukanlah tas ransel. Sesungguhnya aku adalah orang yang kasmaran (*al-'asyiq*), sedangkan bumi adalah kekasihnya.

[23] Lihat buku yang berjudul *Religious Dialogue and Revolution*, Bagian II, Revolusi.

yang mati karena kelaparan. Di antara kita, ada orang hidup dalam bangunan yang seakan-akan hidup dan ada pula di antara kita yang hidup di kuburan-kuburan orang mati. Inilah persoalan yang dialami para penyair dan pemikir. Karenanya terjadi revolusi-revolusi bangsa Arab kontemporer untuk melakukan redistribusi kekayaan, reformasi pertanian, program-program kepemilikan umum, industrialisasi dan hak-hak pekerja. Untuk itulah dibentuk partai-partai sosialisme-marxisme dan ribuan orang masuk penjara, membayar denda dan menjadi *syahid*. Itulah persoalan yang mendominasi landasan wahyu dalam pandangan suksesi dan kritik penimbunan kekayaan dalam pelukan kaum borjuis, dan tuntutan kepemilikan kekayaan bersama, para pemimpin berjalan berdasarkan pengaruh kekayaan dan untuk itu Abu Dzar menegasikannya. Dalam tradisi Barat kita mempejalari Descartes dan Kant. Kita meninggalkan Rousseau, Montesquieu, Saint-Simon, Prud'hon, Owen, dan Marx menuju pembagian kelas, bahasa, ataupun sastra. Seolah-olah tema-tema *social justice* dan *equality* bukan berasal dari metafisika atau filsafat umum tentang materi. Pastor-pastor muda di Amerika Latin membangun solidaritas dalam memerangi fanatisme-primordial untuk membela kaum petani dan melawan alienasi[24].

3. Mewujudkan kebebasan dan demokratisasi dalam menghadapi determinasi dan despotisme. Inilah di antara persoalan yang kami perhatikan yang terjadi di kalangan guru dan murid, pemikir dan lingkungan, peneliti dan dunia, komunikasi dan politik. Saya sangat mengetahui bahwa masyarakat kita adalah determinan, otoriter dan despotik. Penjara-penjara penuh, mulut-mulut terbungkam, sarana-sarana produksi kita dikuasai pemerintah. *Mushaf-mushaf* dan majalah-majalah kita dikontrol, dan sarana-sarana keamanan ditentukan, sehingga, dapat didengar dan diproteksi. Sehingga perasaan paranoid menjadi konstruksi psikologi massa. Belajar filsafat tidak bergairah karena takut:

[24] Lihat 'Camilo Torees Al-Qadis al-Tsair' dalam *Qadlaya Mu'ashirah*, Kairo, 1976, h. 281-318.

ketakutan seorang guru yang berimplikasi pada sikap pengecut dan ketakutan seorang murid yang berimplikasi pada perasaan kuatir (paranoid). Masing-masing mencari kehidupan yang damai dan menjalankan tugas mendidik anak-anak dan menjaga keluarga. Demikian itulah yang menimbulkan bipolaritas dalam kehidupan nasional kita. Lahirlah dikotomi antara perbincangan khusus dan umum, dikotomi bahasa non-formal (bertemu dengan teman-teman) dengan bahasa pertemuan formal, antara bisikan-bisikan kamar tidur dan antara teriakan kelompok-kelompok dan jeritan penjuru dunia sehingga otoritas pemerintah menjadi sakral seperti *genre* dan agama yang tidak bisa didekati apalagi diawasi. Dikotomisasi itu ada dalam landasan wahyu dan permulaan penegasan syahadat. Maka, syahadat adalah aktualisasi dan apresiasi: aktualisasi pandangan dan apresiasi sikap yang dimulai dengan penolakan dan negasi, dengan pemangkasan dan revolusi atas totalitas tuhan-tuhan zaman yang palsu. Ini terdapat dalam kalimat "*tidak ada tuhan*" (*nafiy*) yang disusul kemudian sikap penegasan (*istbath*) dan peletakan fondasi yang satu dengan peleburan seluruhnya pada peniadaan itu dalam "kecuali Allah" . Para Khalifah sudah mentradisikan teologi kebebasan (*aqidah al-hurriyyah*) sebagaimana yang sudah dibuktikan[25]. Sedangkan filsafat hanya mempunyai tema kebebasan dan hanya mempunyai orientasi pembebasan (emansipasi). Tema ini telah menyibukkan pemikir-pemikir klasik kita, baik kaum teolog maupun fuqaha'. Maka orang-orang mu'tazilah membela penciptaan tindakan. Mereka menetapkan kebebasan pilihan (*free act*, *hurriyyah al-ikhtiyar*). Fuqaha' menguatkan penyampaian kalimat kebenaran

---

[25] Misalnya adalah pernyataan Umar yang terkenal:" Kenapa kalian memperbudak manusia padahal ibu-ibu mereka telah melahirkan mereka dalam keadaan bebas-merdeka". Pernyataan ini diulang kembali oleh 'Urabi ketika berorasi di lapangan 'Abidin: "Sesungguhnya Allah telah menciptakan kita sebagai orang-orang yang merdeka. Dia tidak menciptakan kita sebagai budak atau harta milik. Demi Allah, saya tidak akan mewariskan kepada siapapun setelah hari ini". Lihat juga "Apa makna "Saya bersaksi bahwa tiada tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah" dalam *Agama dan Revolusi di Mesir 1952 – 1981*, II, tentang "Agama Kiri", Kairo, 1988.

di hadapan penguasa yang zalim. Dalam filsafat Barat tidak ada susunan filsafat kecuali kebebasan sebagai salah satu fenomenanya. Totalitas sejarah adalah kisah tentang kebebasan (Bernedetto Croce). Tradisi modern kita dibangun untuk membela kebebasan sebagaimana pembangunan gerakan-gerakan kemerdekaan nasional kita yang bertujuan untuk memanifestasikan kebebasan. Selama, kalimat itu bergema di hati semua manusia maka kesadaran kita adalah bentukan otoritas-determinatif, cerita-cerita kita adalah sebatas despotisme dan periwayatan kita merupakan bentuk-bentuk despotisme.

4. Mangokohkan kesatuan dalam menghadapi disintegrasi. Ini merupakan persoalan lain yang kami pikirkan siang dan malam. Untuk kesatuan itulah dibentuk negara, sistem-sistem digulirkan, revolusi-revolusi diwujudkan yang selanjutnya diciptakan revolusi-revolusi tandingan. Semua partai monoton dan monolitik. Partai-partai yang berseberangan terisolasi dan sektoral. *Ummah* yang mempersatukan sejarah, bahasa, peradaban, kepentingan, orientasi dan penentuan nasib kemudian dipecah-belah oleh kolonialisme, hatinya dianeksasi oleh Zionisme, yang tua diasingkan dan anak-anak dibiarkan seorang diri di bawah penguasaan yang lain. Persoalan kesatuan ini dieksplisitkan dalam fondasi wahyu *"Tuhan-tuhan yang bercerai-berai ataukah Allah Yang Satu Yang Berkuasa?", "sesungguhnya umat ini adalah umat yang satu. Dan Aku adalah Tuhan (yang memelihara) kalian oleh karena itu beribadahlah kepada-Ku"*. Para filsuf dan kaum sufisme berbicara panjang lebar tentang yang satu dan kesatuan, pantheisme (*al-itihad wa al-hulul*) dan fana. Oleh karena itu, para teolog mencela dualisme, pluralisme, dan politeisme. Mereka mempertautkan diri dengan Plato. Totalitas partai atau front kita dibangun atas nama kesatuan. Revolusi-revolusi kita dibentangkan untuk kesatuan, dan pintu-pintu penjara kita dibuka karena slogan kesatuan. Kita senantiasa memelihara disintegrasi, padahal tanah negeri kita dianeksasi dan sumur-sumur minyak dikuasai adalah karena ketiadaan sikap persatuan. Meskipun demikian, dalam paradigma-paradigma kita

belum pernah digulirkan filsafat-filsafat kesatuan dan pengalaman-pengalamannya. Kita tidak menjadikan filsafat kesatuan sebagai materi dasar dalam proses strukturisasi. Kita diserang oleh Hegel karena filsafat Hegel itu dibangun berdasarkan atas kesatuan. Hingga sekarang kesatuan belum dibentuk sebagai persoalan metafisis kendatipun tokoh-tokoh terdahulu sudah meletakkan persoalan ini dalam diskursus tentang yang satu (tunggal) dan yang banyak (plural) di kalangan teolog, diskursus tentang tauhid di kalangan filsuf, teori-teori pantheisme dan *wahdah al-wujud* di kalangan sufisme, dan kesatuan umat di kalangan fuqaha'.

5. Manifestasi identitas diri (jati-diri) dalam menghadapi westernisasi. Ini merupakan persoalan mendasar yang direnungkan oleh kaum budayawan. Oleh karenanya, umat diklasifikasikan ke dalam dua bagian: bagian pertama adalah bagian masyarakat yang bersikukuh menjaga identitas apa pun resikonya, daripada menjadi komunitas-komunitas religius yang mereduksi fenomena westernisasi dan jatuh ke dalam pelukan pihak lain. Tantangan terbesar yang berkaitan dengan masing-masing kelompok masyarakat ini adalah bagaimana mungkin menjaga identitas diri dengan tanpa berada dalam percaturan eksklusivitas subjek dan menolak semua kontribusi pihak lain, dan bagaimana mungkin menghadapi kebudayaan-kebudayaan kontemporer tanpa berada dalam percaturan *taqlid* dan pengkultusan (*tab'iyyah)*? Persoalan ini adalah persoalan yang kita sebut dengan nama *al-ashalah wa al-mu'ashirah* (otentisitas dan kekinian). Persoalan tersebut ada dalam pokok ajaran wahyu ketika Islam mengabadikan identitas Arab dan sebagian nilai-nilai jahiliyyah, terminologi dan perkembangannya dalam konfigurasinya yang baru. Ia merupakan persoalan yang dimunculkan oleh kaum filsuf . Maka, mereka tetap merupakan pemikir-pemikir muslim yang merepresentasikan peradaban-peradaban lain yang dalam introduksinya adalah peradaban Yunani. Persoalan itu, merupakan persoalan yang mendasar yang digeluti oleh ilmu pengetahuan sosial Barat

sekarang ini, untuk mengkaji perkembangan komunitas-komunitas sosial yang berkembang.

6. Memancang kemajuan dalam menghadapi keterbelakangan. Ini adalah persoalan yang dialami oleh semua pihak dengan istilah yang berbeda-beda sehingga menjadi persoalan pokok dan dominan. Ini adalah progresif, dan ini terbelakang, ini adalah modernitas dan ini klasik. Dua kata itulah yang selalu mempengaruhi kaum muda. Dasar wahyu sudah mengajukan dua pemahaman: "*bagi seseorang di antara kalian yang ingin menjadi maju atau menjadi terbelakang*". Bahkan, evolusi kenabian secara esensial adalah merepresentasikan progresivitas kesadaran manusia yaitu dari Yudaisme ke Masehisme dan ke Islam. Risalah-risalah kenabian hanya merupakan tanda-tanda pemisah bagi tahapan-tahapan sejarah. Tradisi Barat membangun ilmu pengetahuan bagi pemahaman kemajuan (progresivitas) secara komplementer. Ia adalah filsafat sejarah yang berupaya meletakkan hukum evolusi sosial. Tahapan-tahapan sejarahnya dimulai dari tahap religius menuju tahap metafisika selanjutnya menuju tahap ilmu pengetahuan; dari tahap ketuhanan menuju tahap legenda dan seterusnya menuju tahap manusia (humanisme); atau dari tahap pemburu menuju tahap penggembala menuju tahap alienasi menuju tahap kapitalisme dan terakhir menuju tahap sosialisme. Kita mempelajari filsafat sejarah di universitas hanya sebagai materi subordinat bukan untuk membentuk hukum-hukum baginya dan bukan untuk merujukkan nilai-nilai Barat kepada Timur atau merujuk kepada Ibn Khaldun tentang konseptualisasinya terhadap hukum siklus-perputaran dan kehancuran padahal kita berada dalam zaman kebangkitan[26].
7. Mobilisasi publik melawan sikap pasif dan acuh tak acuh. Persoalan ini, kadang-kadang tidak muncul sebagai persoalan filsafat. Namun ia, sebenarnya secara fundamental adalah problem filosofis. Sebuah pemikiran bukanlah konsep yang kosong,

[26] Lihat buku kami, *Lessing: Mendidik Genre Manusia*, Kairo, 1977 dan Beirut, 1981.

tetapi merupakan konsep yang mampu menggerakkan manusia. Jika tidak, maka untuk apa para pemuda berhimpun ke dalam Marxisme dan menemukan unitas teori dan aksi di dalamnya. Seorang pemikir bukanlah pemikirannya saja melainkan publiknya juga, bukan hanya teori melainkan masyarakatnya juga, di mana ia bergumul dan beraksi untuk masyarakat itu. Seringkali kita mengeluhkan realitas kontemporer kita dari vakumnya masyarakat, tidak ada gerakan, sampai pada gilirannya, kaum budayawan melarikan diri dari kenyataan sosial. Musa telah mempimpin umatnya menuju ke luar wilayah untuk menyelamatkan diri dan Muhammad telah memimpin umatnya menuju ke dalam. Pemikir-pemikir di Barat berada di belakang sejarah dan politik: Aristoteles dan Alexander, Hegel dan Bismark, Voltaire dan revolusi Perancis, Ibn Khaldun dan Timurlenk. Seringkali filsuf-filsuf berbicara tentang "Revolusi Publik/Sosial" (Jose Ortega y Gasset).

Ketujuh : Penutup

Menurut kami, seorang filsuf tidak berarti berkedudukan tinggi dalam pengertian Kant dan Hegel. Aliran-aliran ini muncul di tempat-tempat tertentu dan setelah dunia ditelanjangi dari selubung teori yang diwariskan. Kita tidak pernah berjalan di tempat-tempat ini. Di kalangan kita, tidak pernah terjadi praktik penelanjangan yang mengarah ke posisi itu. Seorang filsuf, bagi kami tidak berarti orang yang mempertanyakan makna-makna hidup dan eksistensi manusia sebagaimana yang terjadi di dalam filsafat kontemporer. Demikian itu sudah muncul di Barat setelah aliran-aliran pemikiran itu memuat kehidupan manusia dan mengekspresikannya sebagai bagian (*juz'*) dari totalitas (*kull*) dan sebagai kunci dalam alat-alat yang besar. Bagi kami, demikian itu bukanlah persoalan manusia. Persoalan kita adalah hilangnya manusia. Kita selalu mengkaji "Allah" menurut Al-Kindi, Al-Farabi dan Ibn Sina. Seorang filsuf bukanlah setiap orang yang menyerukan pendapat atau pun orang yang membuat teori yang berasal dari rekayasa-inovatifnya atau taklid

terhadap yang lain, baik para pakar terdahulu maupun para pakar modern. Maka, pendapat-pendapat asli tidak akan ditemukan karena selubung pandangan yang diwariskan senantiasa ada. Selubung pandangan modern merupakan tandingan baginya. Pandangan-pandangan yang original hanya akan ditemukan pada sebagian kelompok kecil khususnya dalam medan intelektual, kecerdasan dan kesenian. Akan tetapi, semut tidak akan menandingi gajah, dan tikus tidak akan mengusir harimau. Biasanya, orang-orang yang mempunyai sikap adalah orang-orang yang menyerukan kelahiran dan orang-orang yang mempunyai keberanian adalah orang yang individunya kuat. Tidak ada pertempuran dalam posisi ini, namun ia akan melampaui lahirnya keberanian.

Seorang filsuf adalah orang yang mempunyai sikap kultural yang mengambil sikap dari tradisi klasik dan mengambil sikap kritis terhadap yang diwarisi sehingga ia akan menyingkirkan selubung pandangan klasik untuk proses teoritisasi yang lain dengan mengambil nalar dan alam sebagai dua poros utama dalam ilmu pengetahuan yang baru. Seorang filsuf adalah setiap orang yang mengambil sikap terhadap tradisi Barat dengan mereduksinya ke dalam batas dunianya, menikamnya setelah malang melintang selama dua ratus tahun dan membuat teks baru di atas teks klasik. Maka bertambahlah beban nalar kontemporer menjadi berat. Di sana, menjadi tidak ada perbedaan antara orang yang menyatakan: "Ibn Taymiyyah menyatakan" dengan orang yang menyatakan: "Karl Marx menyatakan", atau antara orang yang menyatakan: "Allah dan Rasul menyatakan" dengan orang yang menyatakan: "Descartes dan Kant menyatakan". Seorang filsuf adalah setiap orang yang mengupayakan teoritisasi langsung terhadap realitas, sebagai orang yang berusaha mengetahui pembentuknya, sebagai kreator-inovator, pengkaji benda-benda material, sebagai analis fenomena-fenomena, sebagai orang yang cenderung terhadap sesuatu, sebagai orang yang melepaskan diri dari yang tertulis (*al-manqul*) menuju yang rasional (*al-ma'qul)*, dan sebagai orang yang sampai kepada yang rasional dengan berangkat dari observasi, sensasi, dan pengalaman-empirik. Setiap

orang yang berusaha mengukur kedalaman realitas secara statistik, maka tidak ada ide kecuali berasal dari realitas dan tidak ada budaya kecuali berasal dari bangsa. Jadi, seorang filsuf adalah orang yang mempunyai sikap kultural di dalam salah satu dari ketiga aspek atau secara keseluruhan. Ketiganya berkaitan secara berkelindan. Sikap terhadap tradisi klasik sebagai upaya konstruktif di dalam menyelesaikan krisis zaman sebagaimana yang dituntut oleh realitas dengan meminimalisasi langkah-langkah akulturasi budaya Barat. Sikap terhadap tradisi Barat pada saat yang sama adalah pembebasan mental dari kungkungan teks, pemekaran ruang rekayasa-inovatif subjektif sebagai pertanggungjawaban persoalan-persoalan realitas, eksplorasi kontinuitas-integralitas historis antara masa lampau dengan masa kini, di samping juga, revitalisasi tradisi klasik paska kepergiannya dalam persaingan yang tidak seimbang. Sikap terhadap realitas sebenarnya merupakan sikap terhadap dua tradisi: klasik dan baru. Kedua tradisi ini senantiasa beraksi di dalam realitas dan menuntut realitas mengetahuinya.

Tanpa sikap kultural ini, filsafat di universitas-universitas dan pesantren-pesantren kita akan tetap sebagai tumbuhan liar, udara tanpa burung, tulisan tanpa tinta. Pada hari ini, kita akan tetap menanggung derita kesia-siaan dan cerai-berai serta menangisi hilangnya para filsuf dan menyesalkan mandegnya para pelajar dan mahasiswa. Filsafat adalah agenda nasional dan kultural. Ia bukan semata-mata materi ilmiah yang beku. Ia mempunyai buku yang terpelihara, guru yang menuntun, murid yang mengingat, sertifikat yang diberikan, dan fungsi yang dipakai untuk menyelesaikan persoalan hidup dan kerja. Filsafat bukan terminologi-terminologi remeh dan aliran-aliran eksklusif, di mana, seorang guru merasa tinggi, seorang murid merasa ketakutan, dan pembaca merasa besar di hadapannya. Filsafat tumbuh dari sikap kultural yang definitif, ikut andil dalam membentuk kebangkitannya dan membatasi domain tahapan kesejarahan komunitas. Ia mampu mengetahui kilatan objektif, membaca spirit zaman, mempersepsi sikap kultural. Jika tidak, niscaya ia tidak mempunyai ruang dan waktu, menjadi mitos,

maka Marxisme tetap sebagai analisis sejarah, dan gerakan-gerakan bangsa hanyalah merupakan titik instan kesadaran umat. Konsekuensinya adalah terpuruk dalam kubangan westernisasi.

Ini bukanlah pembahasan politik, melainkan filsafat. Ia tidak memberikan arahan praktis, tetapi memberikan konstruk teori kepada generasi kita dari sisi sikap kultural. Ia tidak berorientasi melawan sistem-sistem yang ada, menciptakan perubahan, ataupun dekonstruksi. Ia hanya membahas tentang krisis filsafat yang terjadi di dunia Arab sekarang ini: mengapa filsafat berada di satu lembah yang satu dan realitas kita berada di lembah yang lain? Mengapa kondisi kebudayaan kita seperti ini, meski terdapat puluhan kelas filsafat di universitas kita? Mengapa tulisan-tulisan para pemikir kita tidak berpengaruh sama sekali dalam kehidupan nasional kita? Seperti teriakan atau ceramah yang segera menguap setelah dilontarkan. Namun, filsafat bukanlah pemahaman-pemahaman atau kata-kata yang dicela oleh penelitian. Filsafat adalah filsafat. Artinya, tidak ada kegunaan dan manfaat. Pembahasan ini hanya memuat universalitas-universalitas yang sudah diketahui umum dan kami mengulanginya sejak beberapa tahun. Kadang-kadang di dalam pengulangan itu terdapat jenis tuduhan dan pencelaan diri. Akan tetapi, ia tetap pada situasi teriakan Johanes pada saat menuju bukit Oman.

Bab II
Tradisi dan Kebangkitan Peradaban

Kalau Barat telah menyajikan model kebangkitan atas reruntuhan tradisi, maka masyarakat non-Eropa memberikan model lain. Kemanusiaan berada di depan dua model: diskontinuitas (*al-inqitha'*) dan kontinuitas (*al-tawashul*). Kalau Barat sudah memanifestasikan suatu rekayasa pemikiran yang berangkat dari dekonstruksi terhadap tradisi, maka bangsa-bangsa non-Arab memanifestasikan rekayasa pemikiran yang berangkat dari rekonstruksi terhadap tradisi.

Kontradiksi antara dua model itu, merujuk kepada pihak yang mengkaji bangsa-bangsa historis. Kebangkitan Eropa berawal dengan etnis-etnis Jerman dan penggembala. Mereka tidak mempunyai kedalaman sejarah. Kemudian kebangkitan Eropa berawal dengan menghancurkan tradisi Yunani-Romawi atau tradisi Yahudi-Kristen. Eropa merasa bahwa ia tidak menemukan identidas diri di dalam tradisi tersebut, maka mereka kembali kepada lingkungan domestik Eropa untuk pembebasan dari dominasi-determinasi orang-orang terdahulu (*qudama'*). Orang-orang Perancis, Jerman, dan Inggris tidak menemukan diri mereka di dalam peradaban Yunani dan Romawi yang sudah melahap Kekristenan dan Yahudi pada masa sebelumnya. Mereka keluar dari Yunani-Romawi menuju dunia mereka yang khusus. Sedangkan bangsa-bangsa non-Eropa yang terdapat di Asia, Afrika, dan Amerika Latin merupakan bangsa-bangsa historis. Mereka

mempunyai modal sejarah meskipun sebagai "masyarakat diam" seperti yang tampak di dalam kajian-kajian sosial dan sejarah di Barat. Mereka adalah pemilik tradisi yang menemukan identitas diri di dalamnya, menyatu dan merepresentasikannya, mendefinisikan konsepsinya tentang dunia, dan menjadikannya sebagai petunjuk bagi perjalanan hidup. Ketika Barat ingin menguasai bangsa-bangsa non-Eropa maka mereka menggelar praktik penjajahan modern yang diawali dengan penguasaan terhadap tradisi. Jika bangsa-bangsa non-Eropa sendiri ingin membebaskan diri dari kekuasaan penjajah-kolonial, maka mereka pertama kali harus mulai dengan pembebasan tradisi hingga prasyarat-prasyarat pembebasan tercapai yaitu dengan pembersihan spiritualitas bangsa sebelum menjelma menjadi negara.

Jadi, secara natural jelaslah bahwa kedua model bagi tradisi dan kebangkitan peradaban ini adalah model Barat dalam konteks diskontinuitasnya dan model non-Barat dalam konteks kontinuitasnya, dengan refleksi atas kontradiksi antara bangsa-bangsa a-historis dan bangsa-bangsa historis, kendatipun Barat mengaku bahwa hanya dialah satu-satunya yang mengeksplorasi waktu dan sejarah dalam filsafat sejarah dan menempatkan bangsa-bangsa non-Barat sebagai bangsa pra-sejarah.

Pertama: Tradisi Diri (*Autonomous*)

Tradisi diri adalah sesuatu yang sampai kepada bangsa yang ditinggalkan oleh para pendahulu, diwarisi dari generasi ke generasi, terjadi untuk gelombang-gelombang umum, orientasi-orientasi dan sekolah-sekolah pemikiran, dan berpengaruh dalam perjalanan kehidupan manusia. Gelombang-gelombang itu merupakan tuntutan sejarah yang diemban oleh generasi-generasi bangsa sehingga sejarahnya bersambung atau generasi-generasi zaman itu mengabaikan tuntutan historis sehingga akar-akar historisnya terputus. Maka mereka lebur dalam peradaban-peradaban yang berubah-ubah dan aksi laten (*Tradere*). Hal tersebut berimplikasi pada pengertian: mengemban atau mengabaikan.

Yang dimaksud dengan tradisi di sini adalah "Tradisi Islam". Ia lebih universal dan lebih komprehensif daripada "Tradisi Arab". Tradisi Islam diciptakan secara kreatif oleh orang-orang Arab dan non-Arab, ditulis dengan menggunakan bahasa Arab dan bahasa Islam. Al-Qur'an ditulis dengan bahasa Arab dan Islam adalah untuk seluruh bangsa, peradaban dan ilmu pengetahuan Islam.

1. Otentisitas dan Keunikan

Hal terpenting yang membedakan tradisi diri adalah otentisitas dan keunikan. Otentisitas berarti 'aku' melawan 'yang lain', yang biasa melawan yang asing, yang dekat melawan yang jauh, dan yang lokal sebagai penghalang bagi pendatang. Makna otentisitas diri adalah dalam menghadapi yang aksidensial, yang natural menghadapi yang buatan, dan '*al-juwani*' (esensialis, *pent*.) melawan '*al-barani*' (eksistensialis, *pent*.). Adapun makna keunikan adalah keragaman tradisi, tanda-tanda tradisi yang membedakan dan model tradisi yang menyatukan serta hukum tertentu yang tidak dihadapkan dengan universalitas namun dihadapkan pada kekosongan ragam dan peleburan yang terjadi di dalam keunikan yang lain, yang menjaga bahwa ia merupakan keunikan universal. Ia adalah dialektika-inklusif yang dibentuk oleh Kant dalam uraiannya mengenai kehendak antara **autonomous** (*al-dzatiy*) dan **heteronomous** (*al-ghairiy*).

a. Akar-akar Tradisi

Tradisi mempunyai akar-akar yang terdapat di dalam kesadaran bangsa. Ia merupakan penguat bagi 'diri' untuk melawan 'yang lain' dan menetapkan subjek dalam menghadapi yang lain. Ketika tradisi hidup dalam kesadaran manusia, maka akar-akarnya akan memberi mereka kedalaman sejarah yang kadang-kadang sampai pada permulaan dan akhir penciptaan. Akar-akar tradisi itu akan melampauinya dari pra-dunia sampai paska-dunia. Tradisi memberi pandangan historis kepada bangsa, di mana, pandangan historis itu akan menjadikan bangsa membuat bagian kenyataan zaman secara total dalam satu kesempatan. Setelah memahami, dalam kesempatan itu, ia akan sampai pada memandang dunia sebagai tolok ukur abstrak

yang tanpa waktu dan ruang. Tradisi dan akar-akarnya yang terdapat dalam kesadaran bangsa akan menggelar dan memberikan hal-hal sebagai berikut:

1. Otentisitas melawan hibriditas, pencairan, dan alienasi terutama ketika pembatasan diri (subjek) dengan 'yang lain' sudah sempurna sebagaimana yang terjadi di Iran sebelum revolusi. Tradisi adalah pengawal diri (subjek), penyebab eksistensi dan keabadian diri (subjek), penjamin keamanan diri (subjek) melawan ancaman-ancaman 'yang lain'. Diri (subjek) tanpa tradisi akan ditransformasikan ke dalam 'yang lain' yang abstrak.
2. Kedalaman historis berhadap-hadapan dengan transferensi peradaban-peradaban, memenuhi rongga kesadaran nasional agar tidak ada ruang kosong bagi peradaban-peradaban 'yang lain', penolakan konstan terhadap serbuan kebudayaan eksternal yang dipandang sebagai makhluk asing bagi tradisi nasional sebagaimana yang telah terjadi dalam gerakan *Salafiyyah*.
3. Sebagaimana akar-akar tradisi yang membentang pada masa lampau maka tradisi pun diperkaya pada masa kini. Masa kini, hanyalah timbunan masa lampau yang diaktualisasikan kemudian. Dari sini, tidak ada solusi mendasar bagi persoalan-persoalan masa kini kecuali dengan merujuk kepada akar-akarnya yang ada pada masa lampau. Tidak ada jalan untuk menentukan pergantian-pergantian perkembangan (tidak adanya solidaritas sosial misalnya) kecuali dengan mengambilnya dari tradisi.
4. Motivasi yang lebih besar menuju kemajuan nasib bangsa-bangsa dan membebaskan kemampuannya, memperkuat upaya-upaya revolusi nasional umpamanya, reformasi pertanian, kepemilikan tanah secara kolektif, praktik tunggal sebagai asas nilai, perjuangan dan seterusnya.
5. Kontinuitas historis, kesamaan dalam waktu, kesatuan personalitas nasional dan ketiadaan wilayah-wilayah bertetangga yang terpisah dalam kesadaran nasional-kebangsaan sebagaimana yang terjadi di Turki (Islam di dalam hati dan modernitas di permukaan) atau di Belanda (Katolik di dalam hati dan Marxisme di permukaan).

6. Penjagaan karakteristik bangsa dan heterogenitasnya, memutus normativitas pertumbuhan dan monopoli model Eropa, pertumbuhan ekonomi sebagai asas dan pertumbuhan manusia sebagai cabang, dan hilangnya pertumbuhan kultural sebagai totalitas.
7. Kontradiksi bangsa-bangsa, pluralitas model, dan menempatkan semua itu dalam posisi sejarah yang egaliter dari aspek kontribusinya dalam perkembangan manusia dengan tidak terjebak dalam teori pusat dan periferi (Barat yang direlasikan dengan bangsa-bangsa non-Eropa). Di sana terdapat proses pengaruh mutualisme-simbiosis yang sempurna. Adapun puncak pengaruh Barat dari pusat ke periferi mempunyai tendensi yang satu.

b. Materi Tradisi

Tradisi adalah rekayasa-inovatif pemikiran subjek untuk bangsa-bangsa yang berangkat dari data-data yang ada di dalam kebiasaan keagamaan kemudian secara gradual ditransformasikan ke dalam peradaban setelah praktik-praktik yang merepresentasikan peradaban-peradaban lain, menginterpretasikan data-data itu dan mengoperasionalisasikan nalar di dalamnya agar proses reformulasi peradaban dalam konfigurasi humanisme-natural menjadi sempurna. Oleh karena itu, maka materi tradisi terdiri atas hal-hal berikut

1. Kitab-kitab suci yang ada di dalam agama-agama tauhid yang lahir dari Ibrahim: Perjanjian Lama, Perjanjian Baru dan Al-Qur'an khususnya yang dikaitkan dengan bangsa-bangsa Arab dan Eropa atau Al-Phadenta, Upanishad, kitab "perubahan-perubahan" dan lainnya yang ada di dalam agama-agama Asia. Semua adalah tradisi yang hidup-dinamis dalam hati manusia dan bukan semata-mata tradisi yang tertulis (baca : statis). Sebaliknya, ia pada mulanya adalah tradisi lisan yang ditransfer oleh manusia dan diwariskan kepada generasi-generasi selanjutnya sebagai pengetahuan yang dinukil baik dari internal teks awal dengan interpretasi maupun melalui relasi dengan teks-teks baru yang berasal dari luar. Manusia tetap mencari kesaksian

terhadapnya dan menggunakan perintah-perintah serta larangan-larangannya sebagai neraca yang absolut bagi perjalanan kehidupan.

2. Ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan agama seperti dikenal oleh para tokoh klasik dengan sebutan *al-'ulum al-naqliyyah* (ilmu-ilmu transferensial) yang bersumber dari kitab-kitab suci itu untuk menguasai, membaca, menginterpretasikan, membatasi dan merepresentasikannya seperti ilmu-ilmu Al-Qur'an, hadist, tafsir, fikih dan *sirah* (biografi). Dalam ilmu-ilmu ini bangsa-bangsa mempelajari metodologi pembahasan dan meletakkan cara-cara tertentu untuk pengajaran dan penciptaan ilmu pengetahuan. Maka lahirlah "kritik sejarah" di kalangan pakar-pakar klasik yang mendukung penjagaan validitas teks-teks, dan dibentuklah "metodologi riwayah" untuk mentransformasikan tradisi lisan ke tulisan. Ilmu-ilmu keagamaan itu merupakan ilmu pengetahuan yang lebih dekat kepada sakralisasi dan penghormatan, dan lebih dekat kepada keimanan religius daripada kepada pembahasan akademik yang intens. Maka buku-buku hadis seperti "Al-Bukhari" dibaca sebagai ibadah untuk mencari berkah, mengeliminasi ancaman dan mencapai kemanfaatan. Buku-buku tafsir seperti "Al-Thabari" memperoleh posisi terhormat yang tidak tersentuh perdebatan dan dialog. Buku "Al-Umm" karya imam al-Syafii, "Muwatha'" karya imam Malik, ataupun "Musnad" karya imam Ibn Hanbal adalah tempat-tempat konfirmasi dan sumber pengetahuan. Biografi "Ibn Hisyam" menyatukan individu Nabi dan tidak boleh digangu gugat. Jadi, kategori "yang suci" merupakan inti tradisi. Konklusi dan kebangkitan apa pun yang tidak menggunakan sumber-sumber ini tidak akan menciptakan perubahan apa pun di dalamnya.

   Ilmu-ilmu filsafat sebagaimana yang disebut oleh pakar-pakar terdahulu sebagai ilmu-ilmu transferensial-rasional yang mengakumulasi sakralitas dan rasionalitas seperti ilmu ushuluddin, ilmu ushul fiqh, dan ilmu-ilmu hikmah (filsafat) yaitu logika, fisika, dan ketuhanan, serta ilmu-ilmu tasawuf dan *tahzib al-akhlaq* senantiasa merupakan ilmu pengetahuan yang hidup di dalam

hati manusia. Mereka mencari kesaksian dengannya dan meneliti praktik-praktiknya. Kategori-kategori dan petunjuk ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan tersebut berlaku dalam kehidupan mereka baik khusus maupun umum. Mereka menjaganya dalam rumah-rumah mereka untuk mencari berkah dan anugerah. Maka, akidah Islam terutama tauhid, qadar, kenabian, iman, dan akhirat menancap di hati manusia dengan fungsi ideologis-politis yang pada gilirannya, membentuk cara pandang mereka tentang ilmu pengetahuan, dan memberikan arahan untuk perjalanan kehidupan mereka. Ilmu Ushul Fiqh adalah ilmu pengetahuan yang mendefinisikan aturan ibadah dan mu'amalah dan nilai-nilai standar kehidupan seperti halal dan haram. Ilmu-ilmu hikmah adalah ilmu pengetahuan yang mengetengahkan bahwa keutamaan-keutamaan teoritis lebih tinggi daripada keutamaan-keutamaan praktis, bahwa pengetahuan akan sempurna dengan iluminasi Allah ke dalam jiwa atau disebut dengan ilmu *ladunni*, bahwa alam diciptakan oleh Allah yang berbuat sesuai dengan Kehendak-Nya, bahwa Allah, para Nabi, filsuf, pemimpin dan imam adalah pribadi yang satu yang bersifat sempurna dan harus tunduk kepadanya secara absolut. Ilmu-ilmu tasawuf adalah ilmu pengetahuan yang mengarahkan manusia menuju pembersihan dari dunia dan lari darinya menuju Allah, merepresentasikan nilai-nilai negatif seperti tawakal, sabar, ridhla, dan *qana'ah*, dan merepresentasikan kondisi-kondisi jiwa seperti takut, khawatir dan cinta.

Di antara ilmu-ilmu tersebut terdapat ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan rasional murni baik yang berasal dari rasio seperti *hisab*, aljabar, arsitek, falak, musik; atau berasal dari alam seperti kimia, fisika, kedokteran dan pengobatan. Ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan ini merupakan ilmu pengetahuan yang tidak berpengaruh dalam kehidupan manusia maupun dalam peradaban mereka. Tak seorang pun dari ulama modern kita yang mewarisinya. Sebaliknya, orang-orang Barat mewarisi ilmu pengetahuan tersebut dan menjadi kampiumnya sebelum masa kebangkitan. Mereka mengembangkan dan menyempurnakannya

sehingga ilmu pengetahuan tersebut memasuki fase modern yang penerapannya ditransferensi oleh bangsa-bangsa non-Eropa sekarang ini, di antaranya oleh bangsa-bangsa Arab dan Islam yang tercatat sebagai perintisnya pertama kali. Di antara ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan tersebut adalah ilmu humaniora seperti ilmu pengetahuan bahasa dan sastra yang disebarluaskan oleh sebagian pakar dalam sastra Arab Modern, ilmu pengetahuan geografi dan sejarah yang diwarisi peradaban Barat dan yang dikembangkan kemudian disempurnakan oleh pakar-pakar Barat Modern.

3. Perumpamaan-perumpamaan umum, sastra rakyat, dan buku-buku biografi yang senantiasa dijadikan penguat oleh bangsa-bangsa, digunakan sebagai neraca-standar bagi perjalanan kehidupan dan model-model cerita yang hidup yang didengarkan dari Al-Qur'an. Mereka bangkit karena dua hal: kekaguman dan kerinduan.

Jadi, materi tradisi itu lebih banyak materi yang bersifat *sam'iyyah* (didengar) daripada materi yang bersifat *mar'iyyah* (dilihat). Ia berpegang pada telinga dan tidak pada mata. Dari sinilah hadir cerita-cerita generasi yang berkaitan dengan masa lampau, dan hidup dengan "pengalaman-pengalaman induk".

c. Pengalaman Bangsa

Ketika tradisi hidup di hati manusia maka ia bercampur dengan pengalaman-pengalaman individual dan sosial. Pengalaman-pengalaman historis mereka adalah dalam damai dan perang, dalam kelaparan dan kaya, dan dalam kekalahan dan kemenangan. Merupakan hal yang sulit untuk memisahkan pengalaman yang datang dari tradisi yang tertulis dan yang datang dari tradisi yang hidup-dinamis di kalangan bangsa (*living tradition*). Ini terjadi secara khusus di dalam Perjanjian Lama kemudian terjadi di dalam Perjanjian Baru dengan skala yang lebih kecil. Kesulitan itu terjadi juga di dalam hadist dan ilmu pengetahuan agama, meskipun tidak terjadi di dalam Al-Qur'an dengan alasan karena perjalanan sejarah Al-Qur'an tidak

melalui fase lisan kerena dikodifikasikan secara langsung pada saat diujarkan oleh Nabi.

Dialektika antara tradisi yang tertulis dengan pengalaman bangsa ini bersifat natural. Maka data agama sendiri adalah konklusi bagi pengalaman umat-umat dan produk risalah nabi-nabi. Islam yang dihubungkan pada masyarakat Arab merepresentasikan agama natural dan fitrah. Dari sini, sulit sekali membedakan antara sesuatu yang hadir dari Al-Qur'an dan yang hadir dari alam dan fitrah. Oleh karena itu, ketentuan-ketentuan hukum yang berlaku bagi bangsa-bangsa yang ada di wilayah Arab berbeda-beda antara bangsa-bangsa yang mayoritas beragama dengan bangsa-bangsa yang minoritas beragama. Yang pertama lahir dari agama, sedangkan yang kedua lahir dari alam. Keduanya dalam realitasnya merupakan sesuatu yang satu di tengah-tengah masyarakat. Hal ini makin dipertegas oleh teks-teks keagamaan seperti: "*sibghah Allah. Tidak ada yang lebih baik daripada sibghah Allah*" (QS 2:138); "*(tetaplah pada) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia berdasarkan fitrah itu. Tidak ada perubahan bagi penciptaan Allah*" (QS 30:30) sebagaimana dipertegas oleh perumpamaan-perumpamaan umum seperti: "*rumah yang usang tidak boleh untuk umum*".

2. Interpretasi Tradisi

Dari sini dapat diketahui bahwa menginterpretasikan tradisi merupakan syarat kebangkitan peradaban. Setiap tradisi memuat pertentangan yang bersifat oposisi biner, memuat dua pengertian yang antagonistik baik yang terdapat di dalam tradisi agama yang tertulis, tradisi bangsa maupun yang terdapat di dalam pengalaman umat-umat dan bangsa-bangsa. Teori interpretasi (hermeneutika) di kalangan bangsa regional seimbang dengan teori pengetahuan (epistemologi) yang terdapat di dalam peradaban Barat.

a. Metodologi Interpretasi

Interpretasi menciptakan sejumlah paradigma yang pada awalnya adalah cara-cara nir-sadar di kalangan manusia, kemudian

menjelma menjadi paradigma-paradigma kesadaran di kalangan pemikir. Adapun yang paling urgen dalam paradigma itu adalah :

1. Membaca masa kini dalam masa lampau. Tradisi tidak mempunyai makna-makna objektif yang terdapat di dalam teks-teks maupun dalam pengalaman-pengalamannya. Sebaliknya, tradisi semata-mata merupakan pembawa tuntutan-tuntutan objektif-aktual yang diderivasikan kepadanya. Makna yang sebenarnya adalah perkiraan yang disampaikan oleh masa kini tentang masa lampau. Apabila kebutuhan-kebutuhan dan tuntutan-tuntutan zaman adalah kebebasan dan keadilan maka sesunguhnya kita tidak akan mengetahuinya dari teks-teks tradisi kecuali teks samar yang menyelubungi tuntutan-tuntutan ini seperti pernyataan Umar: "*kenapa kalian memperbudak manusia padahal ibu-ibu mereka telah melahirkan mereka dalam keadaan merdeka?*" dan pendapat yang populer: "*keadilan adalah asas hukum*". Akan terjadi keterputusan dengan masa lampau ketika masyarakat dan pemikir-pemikir menyangka bahwa tradisi memuat makna-makna secara intrinsik yang dihasilkan secara sempurna dengan memalingkan persepsi dari tuntutan-tuntutan. Maka tradisi akan senantiasa menumpuk dalam jiwa. Ia tidak mendapatkan kepastian dan tidak merealisasikan tuntutan. Ini adalah bentuk-bentuk subjektivisme dan objektivisme.
2. Menyucikan tradisi dari beban-bebannya untuk kepentingan umum. Dalam konteks ini, tradisi adalah segala sesuatu baik yang positif maupun negatif. Dari situ, maka tuntutan-tuntutan zaman memastikan dirinya bagi neraca pembersihan. Oleh karena itu, ketika zaman menuntut rasionalisme maka lahirlah tradisi rasional, ketika zaman menuntut ilmiah maka lahirkan tradisi ilmiah, dan ketika zaman menuntut ideologi politik maka lahirkan tradisi politik.
3. Menyeleksi alternatif-alternatif dan melakukan seleksi ulang sesuai dengan tuntutan-tuntutan zaman. Tradisi sudah mengajukan alternatif-alternatif yang banyak, nalar dan rasa, ibadah dan mu'amalah, *'aql* dan *naql*, teori dan praksis, transenden dan imanen, determinasi dan indeterminasi, *tanzil* dan *ta'wil*

(interpretasi alegoris). Demikian juga tradisi telah mengajukan tendensi-tendensi yang berbeda-beda: Sunni dan Syi'ah, Asy'ariah dan Mu'tazilah, Murjiah dan Khawarij. Masing-masing tendensi merepresentasikan pilihan politik. Ketika ranah-ranah zaman berubah maka seleksi ulang di antara alternatif yang diaktualisasikan dalam bentuk baru di depan kesadaran nasional mengharuskan penyatuan kelompok dan penguasaan arus serta pengkafiran arus-arus yang lain.

b. Negatifitas Tradisi

Ketika tuntutan-tuntutan zaman terbatas hanya mengungkapkan gerak sejarah dan neraca bagi pembersihan dan seleksi alternatif-alternatif, maka semua yang dipilih adalah positif sedangkan yang ditinggalkan adalah negatif. Positifitas dan negatifitas tradisi tidak mutlak tetapi dibatasi oleh pilihan masing-masing zaman yang akan mengalami perubahan sesuai dengan tuntutan-tuntutan generasi zaman. Berkaitan dengan generasi kita, maka sebagian negatifitas itu mungkin dibatasi sebagaimana berikut ini:

1. Dominasi konsep otoriter yang terpusat pada satu arah, yang mengetahui dan menguasai segala sesuatu. Dalam teologi muncul Asy'ariah yang diwarisi oleh beberapa generasi lebih dari seribu tahun dan telah menjadi spirit masyarakat bahkan menjadi judul bagi "Kesewenang-wenangan Timur". Hal tersebut juga muncul di dalam "yang satu yang merdeka", yang menguasai totalitas yang lain dan kapabilitas yang dihasilkannya. Begitu juga direpresentasikan di dalam tuntutan dunia dalam bentuk kenabian yang mengarahkan nalar, kesempurnaan dan terhindar dari kesalahan (*ma'sum*), percaya kepadanya akan menjadikan praktik dalam derajat kedua, pengingkaran pada keterbatasan alam dan hukum-hukumnya, dan melampaui dunia ini sampai pada yang di baliknya. Konsep sentral yang tunggal tentang alam ini bukan merupakan konsep negatif 'dalam dirinya'. Konsep itu sudah dipakai oleh Cina untuk kepentingan revolusi. Akan tetapi, hingga sekarang ini konsep itu merepresentasikan elemen negatif tradisi yang direlasikan pada masyarakat Abar, dan

merepresentasikan bentuk-bentuk kebebasan yang direlasikan kepada kita[1].

2. Dominasi pengetahuan tekstual yang disebut dengan pengetahuan yang mengutamakan *naql* (teks) daripada *aql* (nalar), disebut juga dengan *al-qaul bi al-ma'tsur* (pendapat yang menggunakan periwayatan) tanpa *al-ma'qul* (rasionalitas), atau dengan nama *ahl al-atsr vis-a-vis ahl al-ra'y* hingga pengetahuan rasional atau pengetahuan yang terbentang dari realitas langsung maupun yang berasal dari penyelidikan peristiwa-peristiwa sejarah menjadi hilang. Sampai-sampai salah seorang penyair kontemporer menyatakan: "*bapakmu menggelorakan teks-teks sehingga datanglah pencuri-pencuri*". Hal ini disebut juga dengan dominasi fikih ketetapan (*al-fiqh al-iftiradli*), justifikasi teks terhadap realitas, bukannya menginterpretasikan teks yang signifikan dengan realitas. Itulah yang disebut "tekstual" yang akan membunuh "spirit" dan bentuk yang memutuskan muatan. Berkaitan dengan tradisi, maka bentuk adalah bahasa sedangkan muatan adalah kehidupan manusia dan realitas mereka.
3. Logika formal yang didominasi oleh bentuk-bentuk silogisme (*qiyas*) dan bentuk-bentuk pemikiran sebagaimana yang terjadi di dalam logika problematik, hilangnya logika realitas, masalah sejarah serta aturan main perdebatan. Adalah benar bahwa ulama *ushul* yang terdiri dari *mutakallimin* dan *fuqaha* sudah menggusur logika Aristotelian dan mereka menempatkan logika pengalaman-empirik-inderawi dan logika praksis bagi perjalanan kehidupan sebagaimana para filsuf iluminasi menggusur logika formal dan menempatkan kaidah-kaidah logika iluminasi. Bersamaan dengan hal ini hilanglah logika sejarah dengan pengecualian Ibn Khaldun.
4. Konsep oposisi biner pengetahuan yang muncul secara eksplisit dalam ilmu-ilmu filsafat, klasifikasi dunia ke dalam awal dan akhir, bentuk dan materi, nalar dan sensasi, absolut dan relatif, imortal (*baqa*) dan mortal (*fana*), dan seterusnya. Dualisme ini muncul di dalam fisika: tipis dan tebal, waktu dan tempat, substansi dan

[1] Lihat makalah kami: 'Akar-akar Historis Krisis Kebebasan dan Demokrasi di dalam Kesadaran Kontemporer Kita', dalam *Al-Mustaqbal Al-Arabi*, Januari 1979.

aksidensi, kualitas dan kuantitas dan seterusnya. Ia juga muncul dalam etika: baik dan buruk, malaikat dan setan, surga dan neraka, iman dan ingkar, pahala dan siksa, laki-laki dan perempuan. Dualisme ini telah memberikan aspek yang pertama terhadap segala sesuatu dan mencerabut aspek yang kedua dari segala sesuatu. Oleh karenanya, masyarakat hidup di dunia negatif dengan tanpa nilai, tidak berada dengan dirinya, eksistensinya digelar dari yang lain.

5. Dominasi keutamaan teoritis mengatasi keutamaan praktis, angan-angan lebih tinggi nilainya daripada praktik, dan penilai lebih utama daripada pelaku. Manusia mewarisi pilihan ini pada asal keutamaan universitas-universitas atas pesantren-pesantren luhur dan sekolah-sekolah seni. Aktivitas-aktivitas kepustakaan lebih bernilai daripada aktivitas-aktivitas tangan. Proses teoritisasi, menggaris dan memberikan intsruksi-instruksi lebih bernilai daripada produksi dan implementasi. Demikian juga muncul di dalam "*Kota Utama*" yang diteriakkan oleh raja-filsuf yang menentukan kadar nilainya.
6. Dominasi nilai-nilai negatif yang muncul dalam ilmu-ilmu tasawuf sebagaimana yang terjadi di dalam *maqamat* seperti tawakal, ridha, *qana'ah*, sabar, dan zuhud atau yang muncul dalam situasi-situasi jiwa seperti *khawf* (takut), *khasyyah* (khawatir), dan *rahbah* (cinta) sehingga nilai-nilai itu menjadi nilai-nilai sosial-kolektif yang mengarahkan tindakan manusia. Kendatipun pada awalnya, nilai-nilai itu muncul sebagai reduksi atas nilai-nilai sosial negatif seperti rakus terhadap dunia, bersenang-senang dengan keindahan hidup, dan berlomba-lomba memperebutkan kekuasaan. Muncul pula nilai-nilai mortalitas, fakir, dan binasa. Namun, mortalitas itu merupakan mortalitas formal yang tanpa muatan dan konklusi untuk menciptakan perubahan di dalam realitas manusia yang aktif.

c. Positifitas Tradisi

Dengan demikian prasyarat-prasyarat kebangkitan adalah pelepasan dari unsur-unsur negatif yang terus berlangsung dalam kesadaran nasional kita selama seribu tahun lebih, kemudian

menghadirkan unsur-unsur positif dari kegelapan kesadaran yang stagnan sejak diputusnya pergumulan pada abad kelima hijrah bagi perhitungan unsur-unsur negatif yang menginstitusi dalam Asy'ariah, pemikiran negara Sunni, yang setelah itu berkoalisi dengan tasawuf, khususnya pada masa pemerintahan Usmani. Di antara unsur positif tradisi yang terpenting adalah sebagai berikut:

1. Meskipun didominasi oleh iluminasi namun nalar dalam ushuluddin khususnya di kalangan Mu'tazilah mampu menjadi dasar bagi teks (*naql*). Jika teks dipertentangkan dengan nalar (*'aql*) maka teks diinterpretasikan menurut perhitungan nalar sebagaimana pernyataan *fuqaha* "signifikansi nalar yang tegas dengan teks yang valid". Barang siapa yang mencela nalar maka ia mencela teks karena nalar adalah dasar teks. Hal ini muncul secara eksplisit di kalangan Mu'tazilah. Mereka bermuara pada transendensi yakni mengkonseptualisasikan Allah sebagai prinsip rasional murni dan bukan sebagai Tuhan bagi manusia yang mengembara di dalam kesadaran nasional kita sebagai dasar bagi ibadah pribadi-pribadi dalam kehidupaan kita. Seperti tampak juga secara eksplisit di dalam filsafat dan proses transformasi totalitas dunia ke dalam konsepsi rasional khususnya menurut pandangan Ibn Rusyd. Maka filsafat adalah saudara sesusu dengan syari'ah yang keduanya terbatas pada fisik dan bergumul dengan substansi dan keutamaan sebagaimana yang dinyatakan oleh pakar-pakar terdahulu (*qudama*). Kita, dalam kebangkitan sekarang, bergulat untuk mengembangkan nalar dan menyerukan rasionalisme, seolah-olah rasionalisme itu merupakan tradisi 'lain' yang tidak berakar pada tradisi diri.
2. Meskipun alam diciptakan oleh Allah, hanya saja ilmu pengetahuan muncul untuk menguasai hukum-hukum alam yang telah ditentukan Allah untuk melayani manusia. Oleh karena itu, para filsuf klasik adalah pakar fisika, kimia, astronomi, matematika, kedokteran dan farmasi. Mereka sekaligus adalah para teolog, ahli fiqh, filsuf dan dokter. Para pendukung fisika yang terdiri atas para teolog yang mampu menganalisis misteri, lompatan dan atom yang ada di dalam alam (fisika). Sekarang di mana kita berada

dalam era kebangkitan modern kita telah bergeser mengikuti jejak Barat berupaya menyeru kepada ilmu pengetahuan dan pemikiran natural dalam bentuk baru.

3. Penetapan kebebasan manusia dan penciptaan tindakan-tindakannya khususnya menurut pandangan Mu'tazilah. Manusia mempunyai kapasitas dan kapabilitas. Ia mampu menentukan pilihan yang bermanfaat baginya berdasarkan nalar dan distingsi, pilihan terhadap apa yang menyenangkan berdasarkan pikiran dan riwayat, penguatan orientasi dan motivasi-motivasi dalam hidup, dan penetapan signifikansi dan reformasi serta penetapan bahwa Allah hanya akan melakukan hal yang di dalamnya terdapat kesejahteraan hamba-hamba-Nya sebagai alternatif pengganti pandangan yang membabi buta, bercerai-berai dan benturan berbagai paradigma.
4. Kendatipun lebih mengutamakan persepsi-teoritis daripada praksis namun nilai praksis juga muncul secara eksplisit di dalam Ushuluddin terutama dalam pandangan Mu'tazilah dan Khawarij. Maka tindakan-praksis (*al-'amal*) merupakan tolok ukur iman. Barang siapa yang tidak melakukan tindakan praksis maka ia tidak mempunyai iman. Tindakan-praksis adalah tindakan yang jujur dan sempurna yang mengeliminasikan solusi ataupun persamaan yang setengah-setengah sebagaimana yang tampak dalam *ushul fiqh* bahwasanya tindakan-praksis adalah tendensi syari'ah yang akan sempurna pada waktu pelaksanaan. Jika tidak, maka ia merupakan hal yang terlambat. Demikian juga, ia muncul secara eksplisit di dalam tasawuf yang menegaskan bahwa tindakan-praksis adalah jalan menuju *ma'rifat*. Oleh karena itu, *al-ahwal* (keadaan-keadaan psikologis) adalah buah tindakan-tindakan praksis. Seruan kepada tindakan-praksis tersebar di dalam perumpamaan-perumpamaan umum dan sastra-sastra bangsa yang tergelar dalam teks-teks tradisi.
5. Meskipun dominasi nilai-nilai negatif terdapat dalam tasawuf, namun nilai-nilai itu dimunculkan tasawuf dalam tema-tema kapasitas, gerak, kegiatan, pemahaman-pemahaman promosi dan degradasi, kemajuan dan kemunduran. Sebagian kaum sufi telah

mampu menggerakkan publik, menghimpun kekuatan oposisi, memancarkan kapasitas-kapasitas manusia dan mengarahkan mereka ke dalam revolusi-revolusi kebangsaan secara umum. Sebagaimana Iqbal telah mampu mentransformasikan tasawuf ke dalam kapasitas dinamis dan gerakan dalam sejarah yang menggugah masyarakat dan mendorong kebangkitan mereka. Persoalan yang urgen adalah mengubah poros rotasinya dari atas dan bawah ke depan dan belakang sehingga kesatuan yang universal antara realitas dan idealitas dapat dimanifestasikan melalui aksi tidak hanya melalui imajinasi dan khayalan.

6. Menganggap *maslahah* adalah asas *syara'* sebagaimana yang dijelaskan dalam ilmu *ushul fiqh* bahwa "apa pun yang dipandang baik oleh kaum muslimin maka ia adalah baik menurut Allah", dan "tidak ada kesengsaraan dan menyengsarakan (dalam ketentuan hukum Islam)". Maslahah adalah prinsip yang permanen dalam pandangan pakar-pakar klasik (*qudama*). *Syara'* dibangun berdasarkan pelestarian kepentingan-kepentingan manusia yaitu *al-dharurat al-khams (basic human needs)*: agama, nalar, hidup, keturunan, dan harta. Segala sesuastu yang menjaga *the basic human needs* adalah juridiksi (*syar'iy*) dan segala sesuatu yang tidak menjaga *the basic human needs* adalah non-juridiksi. Ijtihad adalah mempraksiskan kapasitas kemampuan untuk melakukan *istidlal*, dan merekayasa secara inovatif terhadap solusi-solusi yang di dalamnya terdapat penjagaan kepentingan-kepentingan umum.

Ketika masyarakat mampu mengesampingkan unsur-unsur negatif tradisi dan menggantinya dengan unsur-unsur positif tradisi maka prasyarat –prasyarat kebangkitan peradaban telah terealisasi dari dalam tanpa menuntut pada upaya "penghampiran".

3. Otoritas Tradisi

Tradisi tidak hanya merupakan tradisi yang tertulis dan tradisi yang hidup dalam kesadaran manusia, tetapi juga yang merepresentasikan otoritas yang kadang-kadang lebih kuat daripada otoritas politik yang ada. Tradisi masuk ke dalam pertempuran-

pertempuran penguatan otoritas politik sebagaimana ia masuk untuk menghimpun kekuatan-kekuatan oposisi. Tradisi juga direpresentasikan oleh kekuatan-kekuatan sosial yang beragam.

a. Tradisi dan gerakan-gerakan oposisi: ketika persoalan berkembang pada pemerintahan Bani Umayyah, mereka menstandarisasi pemikiran tradisi dan otoritas sehingga muncul otoritarianisme konsep, kepercayaan-kepercayaan *qadla* dan *qadar*, percaya kepada ucapan hingga menenangkan manusia dan menyerahkan persoalan realitas. Maka yang diutamakan lebih diprioritaskan daripada yang paling utama dan segala sesuatu yang ada dalam realitas ini akan sempurna sesuai dengan keinginannya. Maka apa pun yang diinginkan akan terjadi dan yang tidak diinginkan tidak akan terjadi. Ketika pemerintahan Bani Umayyah benar-benar telah memaksakan otoritas maka lahirlah gerakan-gerakan oposisi dan perlawanan. Masing-masing gerakan itu, menetapkan pemikiran dan kepercayaannya untuk perubahan realitas sebagaimana yang telah terjadi dahulu

1. Syi'ah menganggap otoritas Bani Umayyah yang ditegakkan untuk *khilafah* sudah dipaksakan secara total sejak Rasulullah wafat. Mereka membentuk keyakinan-keyakinan tentang imam untuk aktivisme perlawanan dan keberhasilannya yang antara lain adalah: menghadirkan pemimpin kharismatik, ilmu pengetahuan esoterik, gaib, *taqiyah*, keterjagaan dan seterusnya. Dengan keyakinan-keyakinan ini dimungkinkan terjadi mobilisasi massa dan ketertundukan kepada imam dan penggantinya sebagaimana yang telah terjadi dalam Revolusi Iran.
2. Khawarij yang melihat bahwa imamah adalah melalui pemilihan dan *bai'at*, bukan melalui determinasi, pedang, maupun intimidasi sebagaimana yang telah terjadi dalam pemerintahan Bani Umayyah. Mereka membangun teologi yang diproyeksikan untuk oposisi dan perlawanan terhadap otoritas, seperti tindakan yang tidak terpisah dari iman, Islam yang tidak terpolarisasi, transendensi, keharusan keluar dari pemerintahan, berjuang di jalan Allah sebagaimana yang kadang-kadang terjadi di dalam komunitas Islam kontemporer.

3. Mu'tazilah yang menjadikan *al-ushul al-khamsah* sebagai konstruk keyakinan untuk oposisi dan perlawanan: transendensi untuk melawan personifikasi, menekankan otoritas nalar , kebebasan, amar ma'ruf dan nahi mungkar. Tendensi *al-manzilah bain al-manzilatain* adalah menciptakan jenis kesatuan nasional yang mengakumulasikan keseluruhan faksi oposisi. Namun, faksi-faksi itu merupakan oposisi pemikiran berhadapan dengan *status quo,* bukan faksi oposisi yang muncul dengan pedang (baca: kekerasan.*edit*)

Sikap oposisi di atas, muncul bukan untuk menghasilkan model gagasan perlawanan seperti perlawanan sebagian kaum sufisme dengan jalan nasehat dan bimbingan, dan perlawanan sebagian ahli fiqh untuk memperkokoh urgensi amar ma'ruf nahi mungkar .

b. Tradisi dan kekuatan sosial: kekuatan-kekuatan sosial sudah dapat ditemukan di dalam teori-teori dan orientasi-orientasi tradisi dengan *sanad* yang baik dan sebagai penyangga bagi pusat orientasi sosial. Demikian juga kekuatan-kekuatan sosial itu membantu distingsi, pembentukan dan proses transformasi sosial ke dalam pemikiran formal pemerintah. Hal itu dapat dideskripsikan sebagai berikut:

1. Strata pemimpin dan ahli hukum . Strata ini ingin mengisi majelis-majelisnya dengan penyair-penyair, sastrawan-sastrawan, filsuf-filsuf dan ulama. Maka tumbuhlah filsafat dan sastra dari dalam istana pejabat pemerintahan. Di antara mereka terdapat orang yang menguasai kabinet seperti Ibn Sina atau menguasai jabatan tinggi seperti Ibn Rusyd yang menduduki jabatan hakim agung Cordova, dan di antara mereka ada yang memancar sebagai *sayf al-dawlah al-hamdani* seperti Al-Farabi. Dari sinilah lahir pemikiran pilihan sebagai pikiran filsafat teoritis yang ditemukan dalam filsafat Yunani yang kurang lebih juga merupakan filsafat pilihan.
2. Strata ulama, ahli fiqh, dan pakar-pakar hadist. Mereka biasanya diafiliasikan ke dalam jalan tengah (moderat). Mereka tidak terfokus pada perubahan posisi-posisi sosial, tetapi terfokus pada

praksis-tindakan di tengah-tengah posisi yang ada. Itulah pemikiran formal *ahlussunnah* yang menjadi pandangan pemerintah dan darinya pembentukan ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan tradisional dipandang selesai. Hal ini, terus berlangsung hingga sekarang. Pemikiran itu didominasi oleh harmonitas dan stabilitas di samping menolak internalisasi. Ini bertolak belakang dengan filsuf-filsuf yang merepresentasikan peradaban-peradaban lain dan mendukungnya.

3. Masyarakat umum yang di dalamnya tersebar tasawuf dan berpindah ke dalam cara-cara sistematis yang mampu menghimpun beribu-ribu manusia. Ketika tasawuf merupakan gerakan rahasia, kembali kepada diri dan mengabaikan dunia, maka negara memperkuat dan memproteksi dengan pemikiran formal Asy'ari sebagai pemikiran otoritas yang berlaku bagi otoritarianisme konsep.

Hingga sekarang, tendensi-tendensi tradisi yang berbeda-beda dipergunakan untuk memperkuat kekuatan-kekuatan atau potensi-potensi sosial seperti penggunaan Islam "simbolik" untuk menopang posisi *status quo* karena tidak adanya sentuhan dengan posisi-posisi sosial, politik, dan ekonomi. Demikian juga Islam "esoterik" dipergunakan untuk memperkuat siklus inspirasi dalam kehidupan manusia, karena nalar terbatas untuk menganalisis dan memahaminya. Setiap solusi problematika dunia eksternal hanya dapat ditemukan dalam "transformasi ke dalam (internal)" dan dalam kategori-kategori iman, tunduk dan ridha.

c. Tradisi dan revolusi: tradisi yang kita pelajari secara total dan revolusi yang dihidupkan oleh generasi-generasi kita dengan memalingkan persepsi kita dari tahapan-tahapan historisnya adalah: reformasi agama, kebangkitan, atau pada akhirnya adalah revolusi. Bangsa-bangsa non-Eropa sudah mengemukakan tema revolusi dan pembebasan ke dalam kesadaran manusia berdasarkan atas pandangan bahwa revolusi adalah pengalaman hidup bangsa. Ketika bangsa-bangsa itu menjadi bangsa tradisional maka dalam mental mereka tertanam bentuk-bentuk tradisi dan kebangkitan sebagai introduksi revolusi.

Kaum reformis dan para pemikir sudah berusaha mempersiapkan tradisi agar menjadi pusat kebangkitan. Persiapan itu dapat digeneralisasikan ke dalam tiga hal:

1. Perubahan pusat-pusat, yakni dari yang satu ke yang banyak, atau dengan perubahan religius, dari Allah (teo-sentris) ke manusia (antropo-sentris)[2] sehingga kemunculan potensi kekuatan akan menyembul dari individu. Masa kebangkitan tidak akan terjadi tanpa pertarungan manusia. Di dalam pertarungan, itu manusia menghadirkan ilmu pengetahuan, kapabilitas, hidup, pendengaran, penglihatan, kalam, dan kehendak yang berasal dari Allah karena Allah "tidak butuh alam semesta", Maha Tinggi, dan Maha Luhur dari hal-hal yang kita gambarkan. Sebenarnya, pengertian kebangkitan hanyalah transformasi dari teo-sentris ke antropo-sentris.
2. Perubahan poros, yakni dari yang tertinggi dan terendah ke dalam yang depan dan belakang. Demikian itu karena fluktuasi naik dan turun yang terjadi di dalam tradisi akan selesai dengan pendakian dan penurunan sebagaimana tampak jelas dalam teori emanasi dalam pandangan kaum filsuf dan *maqamat* dalam pandangan kaum sufi. Kebangkitan bangsa-bangsa adalah suatu transformasi dari keterbelakangan menuju kemajuan. Maka yang paling tinggi dalam tradisi adalah kemajuan dalam kebangkitan, sedangkan yang terendah dalam tradisi adalah ketertinggalan dalam kebangkitan. Dalam kerangka ini, maka keabadian ditransformasikan ke dalam zaman dan zaman ditransformasikan ke dalam sejarah.
3. Perubahan dari domain-domain teologi, fiqh, dan formalisme ke dalam domain-domain kesadaran dan sosial sehingga analisis fenomenologi diselesaikan sebagai analisis humanisme murni. Maka keyakinan-keyakinan bukan merupakan konstruk-konstruk teologis. Nilai-nilai bukan merupakan perintah-perintah ataupun larangan-larangan teologis. Syari'ah bukan semata-mata hukum-

[2] Lihat makalah kami dalam bahasa Perancis: *Theologi atau Antropologi di dalam "Kebangkitan Dunia Arab",* kerjasama dengan Dr. Anwar Abdul Malik dan Dr. Abdul Aziz Bilal, Belgia, 1972.

hukum formal. Sebaliknya, semua hal tersebut mempunyai eksistensi alamiah di dalam kesadaran individu dan dalam relasi-relasi sosial. Sehingga, transformasi dari ilmu pengetahuan agama ke dalam ilmu pengetahuan humanistik merupakan keharusan sehingga gerakan dari tradisi menuju kebangkitan menjadi sempurna.

Kedua: Tradisi 'Yang Lain' *(Heteronomous)*

Ketika kesadaran kultural yang diproduksi tradisi diri (*autonomous*) menjadi kesadaran inklusif terhadap peradaban-peradaban lain, maka dengan cepat ia akan merepresentasikan tradisi 'yang lain', menguasai dan memakai bahasanya, memakai frase-frasenya, mempergunakan metode-metodenya dan menyempurnakan kekurangan-kekurangannya. Kemudian, melalui afiliasi dengan tradisi "yang lain" itu direkayasalah inovasi penciptaan sendiri. Pakar-pakar klasik mampu menguasai peradaban nalar Yunani, agama-agama Timur di Persia dan ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan India.

Adapun inklusifitas kesadaran peradaban baru orang-orang modern terhadap tradisi 'yang lain' yakni tradisi Barat menciptakan "konflik modernitas" (*clash-modernity*) di kalangan mereka. Mereka mencampuradukan antara modernisasi dan westernisasi. Oleh karena itu, adalah suatu keharusan untuk 'menahan' tradisi 'yang lain' dan mengembalikannya kepada batas-batas alamiah dalam lingkungan domestiknya.

1. Modernitas dan Modernisasi

Di sini, yang dimaksud dengan modernitas adalah perpindahan-transformatif dari tradisi diri (*autonomous*) yang bukan dalam wilayah peradaban tetapi dalam wilayah perilaku sehari-hari, adat dan kebiasaan. Di sini percampuran antara modernitas dalam perilaku dan modernisasi komunitas dalam arti perubahan sistem sosial diselesaikan. Seolah-olah "kemodernan" adalah semata-mata perilaku yang diajarkan kepada individu-individu tanpa pertumbuhan sosial yang komprehensif.

a. Aspek-aspek Modernitas

Menurut pandangan generasi-generasi kontemporer kita, aspek-aspek modernitas tampak jelas di kalangan komunitas sosial tingkat atas agar dapat mengikuti zaman. Hal itu, sebagaimana yang telah terjadi di Turki paska Revolusi Kemal dan di Mesir pada abad yang lampau hingga menjelang Revolusi Mesir yang terjadi pada tahun 1952. Aspek-aspek modernitas itu muncul dengan jelas sebagai berikut:

1. Hidup dalam mengkonsumsi produk Barat, puas dengan pelayanan-pelayanan modern dan mengimpor produk-produk belum ada sebelumnya, untuk mempermudah kehidupan yang lapang. Hal itu, terjadi juga di dalam komunitas sosial gurun kita yaitu adanya sejumlah produk modern hasil ciptaan Barat.
2. Modernitas terjadi dalam aspek-aspek kehidupan eksternal yaitu di dalam gedung, arsitektur dan di kota-kota secara umum seperti membelah jalan-jalan, mendirikan bangunan besar yang tinggi, membangun gelanggang dan kebun-kebun raya, dan peralihan dari zaman "unta" ke zaman "roket", dan mentransfer pelaksanaan-pelaksanaan 'yang lain' tanpa produksi-produksi baru mereka.
3. Modernitas dalam kebudayaan dengan mengkaji pemikiran, seni, dan sastra yang dimanifestasikan dengan menghias bangunan-bangunan dan menciptakan gedung pertemuan dan komunitas-komunitas cair. Akhirnya modernitas dalam kebudayaan dimaknai sebagai kemewahan, seni adalah komoditas dagang, dan sastra merupakan konsekuensi logis zaman. Di sini muncul minoritas orang-orang yang hanya dapat mempelajari budaya orang lain serta adat kebiasaannya, yang pada gilirannya, menjadikannya sebagai inti politik.

b. Ancaman-ancaman Modernitas

Dengan pemaknaan yang seperti di atas, maka modernitas mempunyai sejumlah bahaya yang di antaranya adalah:

1. Percepatan kemajuan pada permukaan luar dan meninggalkan keterbelakangan di lembah paling dalam serta di dalam konsep manusia terhadap alam. Sebagaimana dilukiskan salah seorang

penyair kontemporer kita "*pakaian kita adalah kulit peradaban sedangkan spiritnya adalah kebodohan*".

2. Keterputusan masa lampau dari masa kini dan hilangnya perkembangan alamiah di antara keduanya, merupakan hal yang menyebabkan kebanyakan orang mempersandingkan tempat keduanya tanpa kaitan zaman apa pun. Maka, pendirian bangunan-bangunan modern berhadapan dengan bangunan-bangunan klasik, bukan pengembangan terhadap yang klasik dan bukan mengaitkan yang baru dengan yang klasik.
3. Reproduksi pelestarian adalah untuk mempertahankan yang klasik, menciptakan gelombang antagonistik bagi modernitas dan penolakan terhadap *status quo*. Maka selama yang klasik sudah berhenti pertumbuhannya dikarenakan halangan-halangan yang baru maka yang tersisa di depannya hanyalah perkembangan ke belakang.
4. Terjadi generalisasi dan universalisasi tradisi lampau dan keragamannya, tanpa menemukan aspek keunikan tradisi tersebut. Padahal universalitas Barat pada hakikatnya adalah juga keunikan Barat yang menyebar di luar batas-batasnya dikarenakan kemajuan Barat yang mendahului kebangkitan bangsa-bangsa non-Eropa sekitar limaratus tahun, yakni sejak masa kebangkitan Eropa.
5. Tidak ada penyusulan terhadap Barat dan hasil produksinya yang cepat, bahkan tidak "lari terengah-engah" di belakangnya sekali pun. Penyesuaian produksi Barat sangat lebih cepat daripada penyesuaian representasi bangsa-bangsa non-Eropa terhadap Barat. Di sinilah terjadi "konflik peradaban". Kendatipun pembaruan yang berkelanjutan ini diorientasikan pada penciptaan alternatif teoritis tentang kesadaran Eropa paska pelepasan "tirai selubung" teoritis klasik sejak masa kebangkitan. Di mana, di satu sisi, bangsa-bangsa non-Eropa tetap berada di bawah "tirai selubung" teoritisnya yang diwarisi dari generasi terdahulu.
6. Pembentukan gradasi kaum Oksidentalis atau apa pun namanya, yang memberikan kontribusi kepada pemikiran kontemporer kita yaitu orang-orang yang menjadi 'kebarat-baratan' dan tercerabut dari kolektifitas bangsa. Mereka tidak mempunyai tanah untuk

berpijak. Mereka hidup dalam benteng-benteng Eropa dan mentransfer Eropa. Mereka beranak-pinak dan meninggal dunia di tempat itu seperti tuan-tuan tanah yang hilang dari wilayah negeri.

7. Persahabatan dengan Barat karena hal itu terjadi dalam cakrawala asing dan direpresentasikan oleh pusat-pusat penjajahan budaya di beberapa negara. Mereka, yakni orang-orang asing dan orang-orang Mesir yang menjadi Barat, adalah pilihan politik, budaya dan sosial. Mereka yang pertama kali terkena imbas gelombang revolusi kebangsaan sebagaimana yang telah terjadi di Mesir pada revolusi tahun 1952. "Pengusiran warga asing" terjadi sebagai kelanjutan salah satu tuntutan nasional sebagaimana yang terjadi dalam revolusi Urabi.
8.

c. Siklus Modernitas

Meskipun, unsur-unsur negatif modernitas terjadi dalam berbagai aspek beserta bahaya-bahayanya namun ia memiliki sebagian siklus seperti:

1. Pembelajaran generasi tentang spesialisasi-spesialisasi yang detail. Ia mempunyai aksi dan pengaruh bagi kehidupan negara-negara dalam tata-negara secara umum dan kehidupan kebudayaan dalam bentuk khusus. Maka timbullah kota-kota baru, gedung-gedung modern, jalan-jalan dibelah, jembatan-jembatan dan bukit-bukit dibangun untuk pemukiman penduduk, untuk pelayanan perekonomian Barat, atau untuk menguasai kekayaan negara.
2. Pembelajaran generasi-generasi bangsa penerus yang menjadi penguasa utama negara. Maka kaidah seniman-seniman dan spesialis-spesialis yang membantu menghitung "konstruksi bawah" bagi negara diperluas. Negara-negara tetap berada dalam pertarungan pertama-tama antara spesialis non-pribumi dan spesialis pribumi, kemudian kedua antara pribumi non-spesialis paska revolusi Mesir, non-pribumi dan non-spesialis dalam generasi kita ini paska embargo Mesir dan kelahiran strata non-pribumi dan non-spesialis, orang-oang yang tidak layak dipercaya.

3. Orang-orang yang menjadi Barat (baca:sekuler) berpengaruh bagi Mesir khususnya dan bagi masyarakat Arab umumnya. Dari pengaruh itulah orang-orang pribumi mempelajari aspek-aspek kemajuan Eropa sebagai sesuatu yang memberi inspirasi kepada sebagian pejabat untuk menjadikan Mesir sebagai "bagian dari Eropa". Demikian juga Barat pada waktu yang sama mengubah Iran sebelum Revolusi. Mereka adalah wartawan, pemikir, administrator, dan wisatawan. Akan tetapi mayoritas mereka adalah ulama', insinyur dan seniman.
4. Mereka merupakan jendela Barat untuk dunia Arab. Dari mereka Barat bisa melihat bangsa-bangsa non-Eropa baik melalui tulisan-tulisan mereka tentang bangsa-bangsa mereka yaitu Mesir dan Syam khususnya maupun dari perilaku dan tradisi-tradisi mereka dan diskursus mereka tentang negara mereka di luar. Orang-orang Barat melihat bentuk bangsa-bangsa non-Eropa menubuh dalam diri-diri mereka.

2. Modernisasi dan Westernisasi

Sebenarnya modernitas ini dalam perilaku individu-individu tidak akan berpengaruh secara total di dalam pembentukan komunitas sosial dengan melihat kepada konstruk modernitas yang berdasarkan atas "sekularisasi" kesadaran nasional. Maka modernisasi merupakan upaya perubahan komunias sosial di tangan "orang-oang modern" yaitu orang-orang yang pada kenyataannya adalah korban sekularisme dalam kesadaran budaya dan kebangsaan mereka.

a. Pemindahan dan Pengambilan Total

Sekularisme menuntut bahwa tugas bangsa-bangsa non-Eropa adalah melakukan pemindahan dan pengambilan total segala inovasi Barat sampai ke akar-akarnya. Setiap Barat melakukan rekayasa-inovatif maka bangsa non-Eropa menyusul dengan transferensi tanpa representasi, pemahaman ataupun hingga semata-mata berpikir tentang hal yang akan ditransfer. Hal ini merasuk ke dalam bangsa-bangsa non-Eropa sebagai berikut:

1. Percampuradukan antara ilmu pengetahuan dan pengetahuan. Ini dikarenakan pengetahuan adalah sesuatu dan ilmu pengetahuan ilmiah adalah sesuatu yang lain. Ilmu pengetahuan adalah ilmu pengetahuan yang tumbuh berdasarkan konsep ilmiah terhadap dunia, bukan kompilasi dari pengetahuan-pengetahuan yang diliput oleh orang yang tidak mengetahui pertumbuhannya. Akan tetapi, kita tidak menyadari campur-aduk ini karena kesadaran nasional kita memandang bahwa: "*sering kali orang yang mendengar lebih mengerti daripada orang yang menyampaikan*" meskipun hal tersebut terjadi di dalam pemanfaatan dan penggunaan, dan bukan di dalam persoalan rekayasa dan inovasi. Maka bagi orang pintar tidak ada penghalang untuk mentransfer teori-teori lain tentang ilmu pengetahuan atom kemudian mencari berkah kepada keluarga-keluarga Nabi (*Ahl al-bayt*) dan mengubah realitasnya dengan doa.
2. Anggapan bahwa kemajuan (modernitas) adalah mengimpor produk-produk luar beserta kemampuan mengoperasikan alat-alat teknologi modern bukan merekayasa secara inovatif dan kreatif sarana-sarana bagi penguasaan alam sehingga bangsa-bangsa non-Eropa harus menunggu "*spare parts*" sarana-sarana yang belum diciptakan. Ketika produksi mengalami surplus niscaya komunitas sosial kita berubah menjadi komunitas sosial yang hancur karena produk Barat. Barat akan memunculkan produk-produk lamanya yang senantiasa diafiliasikan kepada kita yang merepresentasikan ordinasi kemajuan ilmiah dan teknologi.
3. Melompat pada konklusi tanpa premis-premis, memetik buah tanpa menanam, memetik dedaunan tanpa akar kendatipun pembacaan kita adalah "*akarnya kokoh (di bumi) dan cabangnya (menjulang) di langit*" (QS 14:24). Maka penyempurnaan-penyempurnaan ilmiah hanya akan hadir setelah perkembangan yang panjang bagi kerangka ilmiah yaitu sejak masa kebangkitan pada abad keenam belas hingga masa eksplorasi ilmiah pada satu abad yang lampau. Teknologi muncul pada abad ini. Akan tetapi, komunitas kita berusaha untuk hidup dalam masa kebangkitan dan melompat pada masa teknologi tanpa menciptakan

perkembangan alamiah dalam kerangka ilmiahnya maupun konsep tentang alam karena sejarah dan tahapannya bukan merupakan aspek yang ada di dalam kesadaran nasional-kebangsaan kita.

b. Bahaya-bahaya Pembaratan

Pembaratan telah menghadirkan sejumlah ancaman. Adapun ancaman yang paling urgen adalah sebagai berikut:

1. Belajar terus menerus dan menjadi murid 'yang lain' dalam waktu yang tidak terhingga, suplementasi dan alih bahasa terhadap apa yang kita pelajari sehingga membebani potensi mental dan membuang-buang waktu di dalam pengambilan total dan mentransformasikan potensi mental ke dalam 'persiapan ilmiah' bukan ke dalam 'penciptaan ilmiah'. Ilmu pengetahuan bagaikan penyerang tanpa mekanisme. Produksi kita didominasi oleh akumulasi dan aksidensi atas nama ilmu pengetahuan. Dunia menjadi pemilik ilmu pengetahuan yang melimpah dan dunia yang paling utama adalah dunia ensiklopedis.
2. Ketika perimbangan produksi Barat lebih cepat daripada perimbangan alih bahasa, maka periode alih bahasa dan akumulasi menjadi panjang dan tidak pernah beralih ke dalam periode penyusunan dan rekayasa yang inovatif. Meskipun periode penerjemahan tidak menghabiskan masa seratus tahun lebih, yaitu pada abad kedua hijriah. Setelah itu hadirlah periode penyusunan karya yang terjadi pada abad ketiga seperti karya-karya al-Kindi. Kita sudah memulai proyek penerjemahan sejak satu abad yang lampau yaitu sejak pemerintahan Muhammad Ali dan di bawah bimbingan Thahtawi namun kita selalu mengeluh karena kekurangan buku-buku terjemahan.
3. Pembentukan pangkal keutamaan peradaban di kalangan bangsa-bangsa Barat yang berhadapan dengan pangkal kekurangan peradaban di kalangan bangsa-bangsa non-Eropa, selama pola relasi masih berbentuk monologis atau satu arah yaitu: pihak yang memberi dan pihak yang mengambil, pihak yang merekayasa secara kreatif dan pihak yang mengkonsumsi secara pasif. Dan

dengan perjalanan waktu, adat ditransformasikan ke dalam watak dan watak ditransformasikan ke dalam perilaku natural.

4. Pengabaian kapasitas nalar untuk berpikir dan mentransformasikannya hanya sebagai fungsi pengingat. Akibatnya adalah transferensi kapasitas-kapasitas kecerdasan, upaya-upaya inovasi kreatif menjadi kabur dan tidak jelas dan posisi kultural yang demikian ini beralih menjadi norma-simbolik kehidupan budaya dalam pengajaran di sekolah-sekolah dan universitas-universitas hingga di dalam lembaga-lembaga penelitian ilmiah.
5. Menciptakan sebuah strata yang terdiri atas orang-orang khusus untuk menyebarkan ilmu pengetahuan dan membangun praktik penerjemahan untuk kantong-kantong budaya yang merepresentasikan negara-negara Barat, mengarahkan pandangan umum bangsa-bangsa dengan ragam objek pengetahuan yang dialihbahasakan terutama tentang pengaruh kebangkitan Eropa dan karakteristik kota modern sehingga mentransformasikan kesadaran nasional dari 'diri' ke 'yang lain'. Oleh karena itu tingkatan ini dicapai, ilmu pengetahuan ditransformasikan dari risalah ke dalam pragmatisme personal atau ke dalam tendensi sosial di tengah-tengah bangsa dalam tuntutan pembelajaran dan pengetahuan.
6. Bertambahnya koalisi strata ini dengan 'yang lain', bahkan meningkat sampai pada batas pengkhianatan nasionalisme ketika mereka menjadi alat-alat bagi serangan kebudayaan asing dan utusan-utusan kolonialisme kultural. Mereka menyadari siklus mereka. Oleh karena itu mereka pada akhirnya terhanyut lebih dekat pada gelombang budaya nasional.

c. Arogansi Rasionalisme Barat

Berdasarkan kuantitas teror yang ditransfer dari tradisi 'yang lain' dan penyebaran kebiasaan penerjemahan dan penggabungan ke dalam bentuk penyusunan karya , maka watak rasionalisme Barat sangat cepat tertanam dalam potensi mental bangsa-bangsa. Seiring jumlah dan kuantitas yang ditransfer lahirlah kualitas pemikiran sehingga para budayawan berpikir dengan kategori-kategori Barat.

Potensi-poensi mental mereka dibentuk dengan perwatakan rasionalisme Barat yang dapat diidentifikasi sebagai berikut:

1. Polarisasi, klasifikasi dan penghancuran dengan dalih analisis dan pendalaman ilmiah bagi pandangan yang terbatas pada yang kecil sehingga memustahilkan pandangan yang total universal. Budayawan di kalangan kita dengan dalih "metode analisis" menjadi orang-orang yang picik persepsi. Mereka tidak dapat melampaui spesifikasi yang mendalam dalam kehidupan umum mereka. Mereka kehilangan kerangka sejarah dan aspek kultural ilmu pengetahuan. Hal ini, telah terjadi di Barat terutama sebagai reduksi atas universalitas Kristianitas-Aristotelian, aliran-aliran pemikiran filsafat abad tengah dan pemikiran ensiklopedis[3].
2. Terjebak dalam silang sengkarut yang dibuat-buat dan prasangka yang rumit serta orientasi-orientasi yang saling berbenturan yang salah satunya meniadakan yang lain seperti nalar (*'aql*) dan sensasi (*al-hiss*), idealisme dan realisme, formalisme dan materialisme, rasio dan perasaan, individu dan sosial, kapitalisme dan sosialisme. Kebenaran hanya terdapat di satu sisi, bukan di sisi yang lain. Hal tersebut telah terjadi khususnya di dalam nalar Eropa. Pada satu sisi, sebagai konklusi bagi penguasaan, dan sebagai penolakan pada sisi lainnya. Data keagamaan Barat mendorong nalar (rasio) kepada spirit (ruh) sehingga meninggalkan materi, kepada akhirat sehingga meninggalkan dunia, dan kepada toleransi sehingga mengambil sikap moderat.
3. Konklusi bagi hal tersebut di atas adalah bahwa nalar Eropa ditransformasikan dari aksi ke dalam reduksi dan dari reduksi ke dalam aksi baru, hari ini menegasikan sesuatu yang diafirmasi pada hari kemarin dan menegasikan sesuatu pada hari kemarin yang diafirmasi pada hari ini. Untuk itu, menjadi mungkin mengkaji totalitas peradaban Eropa dengan signifikansi pada hukum ini yaitu dari Klasik ke Romantisme kemudian ke Neo-

[3] Lihat makalah kami: 'Peradaban Kontemporer Kita Antara Otentisitas dan Taklid (Imitasi)', Persoalan-persoalan Kontemporer I, dalam *Pemikiran Kontemporer Kita*, Kairo, Dar al-Fikr al-Arabi, 1977, h. 19-51.

Klasik, lalu ke Neo-Romantisme dalam bidang seni, dan dari Idealisme ke Realisme kemudian ke Neo-Idealisme, lalu ke Neo-Realisme dalam bidang filsafat dan seterusnya.

4. Muncul perubahan yang terus menerus, instabilitas, kegelisahan, dan diskursus tentang lubang bagi benda-benda yang tidak mungkin tergelincir karena pikiran secara terus menerus membentangkan kisi-kisi lubang dan bukan kepada lubang secara intrinsik. Pikiran secara historis seolah-olah tidak mampu memperbaiki kebenaran karena ketiadaan motivasi-motivasi yang mengarahkan ataupun tendensi yang paling tinggi. Kejatuhan ke dalam diskursus tentang benda ini merupakan pendorong di belakang inovasi yang kreatif dan terus menerus untuk menstabilkan benda. Perubahan-perubahan ini di kalangan bangsa-bangsa non-Eropa menjadi mapan, sehingga tidak sampai pada penciptaan teori tentang konsepsi alam.
5. Penggiringan yang cepat kepada material-realistik-sensual dan berpegang teguh pada pengetahuan inderawi dan empirik dengan mempertimbangkan keterikatan postulat-postulat, sumber-sumber dan aksioma-aksioma yang direpresentasikan oleh Kristianitas dan Aristoteles. Hal yang kemudian disebut "materialisme Eropa" dan telah berpindah dari medan pengetahuan ke medan etika. Kesadaran Eropa seakan-akan telah lari ke Roma bukan ke Yunani, dan lari ke Yahudi bukan ke Kristen.
6. Semua aliran idealisme yang berusaha merekonstruksi Kekristenan berdasarkan kerangka rasionalisme-natural-sosial dan aliran-aliran yang mereduksi aliran-aliran materialisme yang tidak melampaui batas-batas kesadaran Eropa tetapi tetap berpijak padanya. Maka prinsip-prinsip nalar, kebebasan, demokratisasi, keadilan sosial dan setiap yang ditegaskan oleh deklarasi HAM hanya benar bagi internal Eropa saja. Adapun di luar Eropa, prinsip-prinsip itu menjadi sebaliknya. Di luar Eropa tidak ditemukan bangsa-bangsa melainkan yang menyerupai bangsa, tidak ditemukan hak melainkan kewajiban, dan tidak ditemukan peradaban-peradaban humanistik melainkan peradaban-peradaban historis sebagai objek antropologi yang terdapat di museum-museum Barat.

7. Peradaban Barat telah menjadi satu-satunya model bagi setiap peradaban, historisitas, masa, dan pertarungannya. Artinya, ia menjadi sejarah seluruh bangsa, masa seluruh peradaban, dan pertarungan seluruh masyarakat. Di dalam peradaban tersebut ditegakkan totalitas simbol-simbol peradaban Yunani dan Romawi, Yahudi dan Kristen. Setiap peradaban yang lain adalah introduksi baginya, seperti peradaban-peradaban Timur Klasik. Bahkan setiap peradaban yang mengikutinya berada di luarnya, seperti Islam dan kebangkitan modern bangsa-bangsa non-Eropa.
8. Bentuk bangsa-bangsa non-Eropa berdasarkan penciptaan iluminasi, pemberitaan, dalam antropologi dan ilmu pengetahuan sejarah, adalah suku-suku, bangsa-bangsa primitif, peradaban-peradaban embrional, statis, bergerak, dan terbelakang. Paska tugas belajar di Barat kebangkitan modern bangsa-bangsa itu dibangun di dalam "negara-negara merdeka secara modern" yang berupaya menciptakan bentuk-bentuk negara dan aliran-aliran komunitas sosial. Mereka adalah bangsa-bangsa kaya dan negara-negara yang belum pernah memformulasikan bentuk-bentuk finalnya sehingga tidak ada stabilitas dan selalu dikepung oleh revolusi militer.
9. Penyebaran di luar batas wilayah untuk mentransformasikan peradaban Barat ke dalam totalitas peradaban manusia dan transformasi dari partikularitas ke dalam universalitas. Pemberitaan, kolonialisme dan serangan kultural memanifestasikan orientasi ini sehingga kebangkian-kebangkitan modern bangsa-bangsa non-Eropa untuk bebas dari kolonialisme dan pembentukan kebudayaan nasional-pribumi dibangun.

3. Pembebasan dari 'Yang Lain'

Semenjak fajar kebangkitan Arab Modern sudah mulai tampak, maka tampil upaya-upaya pembebasan dari 'yang lain', seperti upaya pemberdayaan tradisi 'diri' dalam menghadapi tradisi 'yang lain' dengan memalingkan perhatian pada tingkat pembebasan dan bentuk-bentuknya yaitu transformasi dari penolakan universal ke penolakan partikular dan juga dengan memalingkan perhatian pada kesuksesan yang sempurna, kesuksesan yang relatif, kegagalan total maupun kegagalannya yang relatif.

a. Cermin 'Yang Lain'

Sejak tradisi 'diri' berhubungan dengan tradisi 'yang lain' maka 'diri' dapat melihat dirinya di dalam 'yang lain'. Fungsi 'yang lain' menjadi cermin di mana 'diri' akan melihat diri dan batas-batasnya di dalam cermin itu. Uraiannya dapat dibentangkan sebagai berikut:

1. Pembaruan, yaitu keberanian menghadapi peradaban 'yang lain' sebagaimana yang pernah terjadi pada peradaban Yunani, tanpa sikap takut dan khawatir, bahkan kemudian berupaya mengetahui segala sesuatu baik tentang ilmu pengetahuan alam maupun ilmu pengetahuan humaniora. Slogan pengakajian ditransformasikan dari sekadar mengkaji teks yang tertulis menjadi telaah semangat kebudayaan.
2. Terjadi benturan peradaban yang terjadi di kalangan para guru dan ulama saat "berhadapan" dengan pengalaman-pengalaman Napoleon yang telah diungkapkan dalam literatur-literatur sejarah dan karya-karya sastra seperti tampak pada buku *Takhlish al-Ibriz* karya Thahtawi, dan *Hadis Isa Ibn Hisyam* karya Moulihi. Eksplorasi 'diri' dituntaskan dengan komparasi terhadap 'yang lain', dengan sensasi potensi-potensi perubahan.
3. Merepresentasikan peradaban 'yang lain' dan mempelajarinya, lalu berupaya mengeluarkan intisari gagasan-gagasan di mana 'diri' menemukan "kediriannya" di antara gagasan-gagasan tersebut, seperti di dalam pengalaman Revolusi Perancis yang melahirkan ide-ide kebebasan, keadilan, persamaan, negara, undang-undang dasar dan sesuatu yang lebih berpengaruh bagi kebangkitan modern kita (Thahtawi, Adib Ishaq dan sebagainya).
4. Mulai melakukan oto-kritik terhadap tradisi 'diri' yang direlasikan dengan tradisi 'yang lain', kemudian mengembangkannya sebagai bagian penting bagi pertumbuhan awal tradisi 'diri', seperti bagaimana pendidikan terhadap anak sebagaimana dilontarkan oleh Thahtawi dalam bukunya *Al-Mursyid Al-Amin.*

Oleh karena itu, sesuatu yang dipandang Barat sebagai titik permulaan pembentangan budaya Barat di Timur pada hakikatnya adalah permulaan pandangan Timur terhadap dirinya sendiri dalam

cermin Barat. Maka Barat adalah kebalikan Timur untuk asal-usul, tradisi, nilai dan peradabannya.

b. Konstruk Fundamental 'Yang Lain'

Di antara kebenaran 'diri' dalam mencari percikan sejarah di kalangan 'yang lain' adalah pengalaman Revolusi Perancis. Mereka berupaya membangun filsafat 'pencerahan' di mana revolusi dibangun di atasnya, setelah di dalamnya mereka menemukan prasyarat-prasyarat kebangkitan. Karena itu, 'pencerahan' telah direpresentasikan oleh tuntutan-tuntutan kebangkitan yang rasional dan akan tetap sebagaimana berikut ini:

1. Nalar berhadapan dengan takhayul. Hal ini telah dimunculkan oleh para pelopor kebangkitan, yaitu dengan mengeksplorasi siklus nalar dan ijtihad di kalangan pakar-pakar klasik *vis-a-vis* taklid. Hingga sekarang ini kita tetap berupaya meneguhkan penopang-penopang rasionalisme dan menjadikan nalar sebagai asas kebangkitan modern baik menurut kaum reformis maupun kaum liberalis.
2. Menentukan batas-batas kritik nalar dan ruang lingkupnya terhadap tradisi klasik sehingga kritik pada gilirannya dapat ditransformasikan ke dalam kritik sosial kontemporer yang berguna untuk menghapus batas-batas "sakralitas", munculnya pemikiran ulang terhadap postulat-postulat, mengemuka tuntutan interpretasi-interpretasi, dialog-interaktif dan digelarnya alternatif-alternatif baru. Terjadilah pertarungan antara pakar-pakar klasik dengan pakar-pakar modern dan revitalisasi gelombang pemikiran Mu'tazilah sebagaimana yang tampak dalam pemikiran Muhammad Abduh.
3. Ilmu pengetahuan alam dan cara kerjanya dalam memahami aspek-aspek realitas, penguasaan potensi-potensi alam untuk kepentingan-kepentingan manusia, dan penjabaran ilmu pengetahuan tersebut dalam kehidupan manusia. Karena itulah muncul pemikiran ilmu alam, seperti yang dikemukakan oleh Syibli Samuel, Farah Anton, Nicola Hadad, Ya'qub Saruf dan sebagainya dan pengkajian terhadap komunitas sosial berdasarkan

kerangka ilmiah. Tuntutan ini terus berlangsung hingga sekarang di kalangan kampium pemikian ilmiah yang terdiri atas kaum liberalis maupun kaum marxis, seperti yang telah dilakukan Al-Afghani terhadap pemikiran-pemikiran tradisional berkaitan dengan teori evolusi

4. Menghadirkan manusia sebagai poros wacana baik di ranah individu maupun sosial, serta meminimalisir tema-tema transendental yang banyak terjadi di kalangan pemikir terdahulu. Penghadiran diskursus manusia ini didasarkan pada asas juridiksi dan tendensi-tendensi wahyu untuk kepentingan manusia dan kegunaannya dalam kehidupan dunia.
5. Proyeksi pada kebebasan, demokratisasi, undang-undang dasar, dan pergantian kekuasaan yang dibangun dalam asas musyawarah dan bai'at di kalangan orang-orang terdahulu, penghargaan terhadap keragaman dan perbedaan pendapat. Hal tersebut telah dieksplorasi oleh pakar-pakar klasik dalam slogan '*Perbedaan pandangan para tokoh adalah rahmat di antara mereka*'.
6. Apresiatif terhadap ilmu-ilmu sosial dan filsafat sejarah, juga terhadap kemajuan dan kebangkitan masyarakat, memuji gerakan-gerakan sosialisme, revolusi-revolusi bangsa dan perjuangan kaum buruh, revolusi kelompok-kelompok tertindas, sebagaimana yang telah dibangun oleh pakar-pakar klasik dalam keadilan melawan penindasan dan adanya sunnatullah dalam kenyataan, serta memperotes para pemimpin..

c. Membatasi 'Yang Lain'

Pengaruh pelopor-pelopor kebangkitan yang pertama pada satu abad yang lampau, bisa terlihat jejaknya pada generasi-generasi berikutnya dalam merefleksikan ancaman-ancaman modernitas, sekularisasi, yaitu dengan mengembangkan agenda inovasi-kreatif 'diri' sesudah bercermin dengan Barat. Ini disebut dengan pembatasan terhadap Barat yang dapat dijelaskan sebagai berikut[4]:

[4] Inilah inti agenda yaitu: alternatif-alternatif sosial budaya untuk pengembangan dunia yang berubah bahkan merupakan agenda keseluruhan masyarakat.

1. Menemukan “ranah” peradaban Barat, yang sesungguhnya terbentuk dalam konteks-konteks spesifik. Ia dibentuk oleh aksi para pelopor kebudayaan Yunani-Romawi, Yahudi-Kristen, dan konteks Eropa sendiri. Penguakan “tirai selubung” di balik tendensi universalitas peradaban Barat yang keluar dari batas-batasnya dengan tujuan untuk mengontrol peradaban-peradaban lain adalah permulaan dari upaya penguasaan terhadap bangsa-bangsa tersebut.
2. Mengembalikan Barat ke dalam batas-batas alamiahnya dan mengkaji peradaban Barat secara keseluruhan.Barat mempunyai permulaan dan akhiran, konstruksi dan evolusi, pelopor-pelopor simbolik dan pengaruh-pengaruh, serta tanda-tanda distingtif yang diciptakan secara rasional dengan watak tertentu, disertai penerapan prinsip-prinsip ilmu sosial budaya terhadap peradaban Barat yang ditransformasikan ke dalam tema antropologi kebudayaan.
3. Menghindar dari bayang-bayang dan pengaruh budaya Barat yang ada di tengah-tengah bangsa-bangsa non-Eropa, di mana kebangkitan dan eksplorasi tradisi ‘diri’-nya sudah tampak dengan jelas yaitu dengan jalan mengembalikan Barat kepada sumber dan lingkungannya yang spesifik. Ini akan terwujud ketika bangsa non-Eropa memandang ‘yang lain’ sebagai pengubah ‘diri’ dan memandang “yang lain” sebagai objek independen yang berubah.
4. Berpartisipasi dalam penulisan sejarah Barat dan memandangnya dari kerangka non-Eropa, yakni penulisan ulang atas sejarah kebudayaan Barat yang dilakukan oleh pemikir-pemikir non-Eropa sebagaimana yang telah dilakukan oleh pengamat-pengamat Eropa di masa lalu terhadap kebudayaan-kebudayaan non-Eropa. Konsekuensinya, adalah lahirnya ilmu Oksidentalisme sebagai imbangan Orientalisme. Ini adalah langkah yang paling menggembirakan yang bebas dari kejatuhan-kejatuhan dan motivasi-motivasi non-praktis.
5. mengkritisi kebudayaan dan peradaban Barat beserta segenap orientasi, aliran-aliran pemikiran, gelombang-gelombang dan batas-batasnya dengan kerangka pemikiran non-Barat, kemudian

membangun "Ilmu Kritik Budaya" di luar kerangka aksi-reaksi. Kadang-kadang kritik saksi yang adil lebih banyak diterima daripada kritik yang dilontarkan dengan semangat permusuhan.

6. Memberikan manfaat terhadap Barat, dengan mengajukan model-model peradaban lain, sehingga ia mengenal dan mempelajarinya. Kalau kemarin Barat menjadi guru, maka sekarang ia menjadi murid, sehingga struktur bahwa Barat adalah utama menjadi hilang, demikian juga sebaliknya bahwa struktur ketertinggalan bangsa-bangsa non-Eropa menjadi pupus. Kebudayaan-kebudayaan manusia menjadi egaliter dalam kontribusinya terhadap peradaban manusia. Ini sesuai dengan perumpamaan Al-Qur'an "*Dan Aku jadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kalian saling mengenal*" (QS 49:13).
7. Pemutusan sentralisasi peradaban umat manusia kepada peradaban Barat. Penindasan aspek historis telah terjadi pada bangsa-bangsa non-Eropa ketika mereka dijauhkan dari sejarah dunia yang dialektis setelah mereka disisihkan oleh Barat ke pinggiran sejarah atau sebagai tahapan awal sejarah. Adapun puncak dominasinya adalah bahwa sejarah Barat adalah sejarah dunia. Periode-periode Barat klasik, tengah dan modern adalah periode dunia. Masa-masa kegelapan dan kejatuhan Barat adalah masa-masa kegelapan dan kejatuhan dunia.
8. Persamaan peradaban manusia dalam kontribusinya terhadap peradaban manusia. Sehingga peradaban-peradaban menjadi plural dan saling bekerjasama. Hubungan-hubungan kerjasama terjadi melalui pertukaran timbal-balik, dan tidak monoton dari peradaban Barat ke peradaban-peradaban non-Eropa saja. Maka apa yang diberikan peradaban-peradaban Cina, India, Persia, dan Mesir terhadap dunia klasik tidak kurang dari apa yang telah diberikan peradaban Barat terhadap dunia modern.
9. Membendung masuknya 'limpahan nilai sejarah' yang memuat pembentuk-pembentuk peradaban Barat dan mengembalikannya kepada para pemiliknya.Telah terjadi penimbunan sejarah yang luar biasa, di samping, terdapat penghalang nilai-nilai inovasi kreatif manusia di dalam peradaban Barat. Peradaban-peradaban

bangsa-bangsa non-Eropa telah mengumpulkan dari Timur Klasik sejumlah ekspresi orang-orang Yunani dan kaum Ibrani sebagaimana mereka menghimpun dari Timur Islam ekspresi-ekspresi Spanyol, Italia Selatan, Balkan dan Turki. Maka penegasan peradaban-peradaban itu hanya mengusung ilmu pengetahuan dan memindahkannya ke Barat, sampai muncul pembaruan.

10. Membatasi Barat secara kultural sebagaimana, sebelumnya telah dituntaskan pembatasannya secara politik paska revolusi bangsa-bangsa dan gerakan-gerakan pembebasan negara melawan kolonialisme. Ini merupakan agenda bangsa-bangsa non-Eropa yang di dalamnya termasuk masyarakat Arab dan Islam. Bahkan telah menjadi perhatian sejumlah generasi bangsa-bangsa maju setelah generasi-generasi masa lampau membentangkan kesempatan bagi kita untuk mengeksplorasi tradisi 'diri' kita di dalam cerminan 'yang lain' dan mengkonstruksikan peradaban kita dalam sejarah peradaban[5].

Ketiga: Kebangkitan Peradaban

Setelah selesai mengkonstruksi tradisi 'diri' dan membatasi tradisi 'yang lain', maka kebangkitan peradaban memulai dengan mendialektikakan sikap tradisional dengan pengalaman-pengalaman nasionalisme yang dialami bangsa-bangsa. Tradisi adalah sesuatu yang membentangkan bangsa-bangsa dengan konstruk transedentalnya serta pengalaman-pengalaman nasional-kebangsaannya yang imanen. Dengan dialektika ini maka perjalanan bangsa-bangsa itu akan ditorehkan dalam sejarah.

1. Kebudayaan Nasional

Kebudayaan nasional merepresentasikan kesimpulan dialektika antara sikap tradisi dan pengalaman-pengalaman nasional atau ia adalah suatu integralitas antara kebudayaan itu sendiri dengan

[5] Lihat kajian kami: 'Mauqifuna Min al-Turats al-Gharbi Fi Qadlaya Mu'ashirah' (Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat Tentang Persoalan-persoalan Kontemporer), dalam *Fi al-Fikr al-Gharbi al-Mu'ashir*, II, Kairo, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1977, h. 1 – 30.

pengalaman nasional secara khusus. Keduanya bersinergi dalam menghadapi pengawasan kultural politik 'yang lain'.

a. Gerakan-gerakan Pembebasan Negara

Bangsa-bangsa non-Eropa sudah mampu mengemukakan pengalaman dirinya sendiri dalam sejarah manusia. Pengalaman itu adalah pengalaman pembebasan negara dari kolonialisme yang telah menggoyang neraca-neraca potensi kekuatan di dunia. Baru saja lahir bangsa-bangsa merdeka sebagai pusat nilai di dunia yang menjaga dunia dari kancah peperangan dan menyerukan pembangunan humanisme baru dan kaidah-kaidah solidaritas nasional yang lebih adil dan moderat bagi bangsa-bangsa non-Eropa. Keberhasilan negara-negara merdeka itu sudah dicoba sebagaimana berikut ini:

1. Berakhirnya masa pengawasan Eropa terhadap bangsa-bangsa non-Eropa, dan dimulainya sejarah baru kemanusiaan yang diawali dengan masa pembebasan yang menyertai krisis abad XX di Barat, dengan penyusutan Eropa ke dalam batas-batas alamiahnya, dengan membatasi kebudayaan Barat, beserta pengaruhnya terhadap yang lain.
2. Lahirnya kebudayaan nasional yang bebas di antara bangsa-bangsa yang terjun ke dalam pengalaman-pengalaman pembebasan dengan menyertai ataupun mendahului pembebasan. Maka lahirlah ideologi pembebasan nasional dalam pandangan Al-Afghani, al-Kawakibi, Abdul Qadir al-Maghribi, Abdul Hamid Ibn Badis, al-Sanusi, al-Mahdi, Urabi dan Abdul Nashr. Di dalam ideologi pembebasan itu bangsa-bangsa meletakkan ringkasan pengalaman-pengalaman nasional dan rekayasa inovatif-kreatifnya yaitu pelepasan diri dari belenggu penjajah.
3. Pemancaran kekuatan nasional melalui partisipasi kolektif di dalam pengalaman-pengalaman pembebasan dan tahapan-tahapan revolusi seperti tujuan-tujuan nasional bersama dan permulaan pemikiran-pemikiran kelompok nasional dan kelompok persatuan. Maka tanah air adalah milik semua sebagaimana kolonialisme sebagai musuh bersama, yaitu kolonialisme-penjajah.

4. Kemunculan rekayasa-inovatif-kreatif dalam kehidupan kebangsaan dalam bentuk agenda-agenda atau program-program nasional untuk melawan penjajah dan materialisme dalam domain eksternal dan determinasi serta keterbelakangan dalam domain internal. Perjuangan politik untuk kemerdekaan adalah syarat rekayasa-inovasi-kreatif bangsa.

b. Budaya-budaya Pembebasan Nasional

Gerakan-gerakan pembebasan nasional telah memberikan sejumlah bentuk-bentuk bagi kebudayaannya yang dituntaskan di tengah-tengah kesadaran bangsa-bangsa non-Eropa melalui perjuangan melawan kolonial penjajah. Di antara bentuk-bentuk itu adalah sebagai berikut:

1. Revolusi kebudayaan di Cina dan tuntutan keikutsertaan kebudayaan dalam revolusi yang berlangsung setelah menghadirkan "Konfusionisme revolusioner" pada siklus kebangsaan di dalam menggugah kesadaran nasional dengan militerisasi rakyat, konsisten pada tahapan-tahapan historis yang membuat hukum-hukum pertarungan yang dikira Barat sebagai hukum-hukum dialektika yang diambil dari Marxisme-Leninisme, berpihak pada kaum buruh sebagai pengawal revolusi yang terjadi di negara-negara agraris dengan pemahaman pemerintahan, pelopor, dan etika politik yang dikenal dan bersumber dari tradiri Cina kuno.
2. Perlawanan orang-orang Vietnam terhadap kekuaran militer yang lebih besar dalam sejarah dan rekayasa-inovatif teknologi domestik (terowongan-terowongan bawah tanah) dalam menghadapi senjata-senjata produk Amerika, mendirikan front pembebasan nasional yang bagi partai komunis mempunyai siklus penggerak dan fanatisme sebagaimana yang telah terjadi di Kuba, dan peran serta kaum Budhisme dalam perlawanan menghadapi serangan asing. Maka, agama tidak sekadar opium bagi bangsa tetapi juga inspirasi revolusi dalam menghadapi pendudukan dan menjadikan kemerdekaan tanah air sebagai milik tertinggi bangsa, meskipun

berafiliasi dengan sekutu-sekutu dan dukungan yang diberikan oleh negara-negara adikuasa.

3. Revolusi Kuba dan bagaimana ia juga muncul sebagai gerakan pembebasan nasional melawan kolonialisme, yang selanjutnya secara gradual berubah menjadi revolusi sosial yang menambah jumlah revolusi-revolusi sosial di dunia, menghilangkan buta-huruf masyarakatnya kurang dari setahun, memobilisasi kaum petani paska serbuan asing terhadap pantai-pantai, dan peredaran ribuan 'pasukan pengintai' dari penentang-penentang sistem kapitalis sebelum revolusi menuju praksis-praksis produksi, serta posisinya sebagai model revolusi bagi kesatuan revolusi yang terjadi di Amerika Latin.
4. Revolusi-revolusi kaum petani di Amerika Latin dan masuknya pastor-pastor muda Katolik ke dalam percaturan perjuangan senjata bersama-sama para petani melawan tuan-tuan tanah, militer, mafia penghisap, dan permulaan perang fanatisme di kota-kota, serta pembangunan pengalaman pertama sosialisme-demokrasi di Chili.
5. Revolusi Afrika dan penegakan gerakan-gerakan pembebasan yang terjadi di dalam tradisi domestik bangsa-bangsa Afrika menghadapi peradaban kulit putih dan agitasinya seperti gerakan "Maomao" dan nabi-nabi "Baneto" serta gerakan-gerakan revolusi domestik lainnya. Revolusi menjadi asas Sosialisme Afrika yang dibangun berdasarkan kepemilikan bersama atas tanah sebagai bagian dari tradisi Afrika dan tradisi kulit hitam, budaya orang-orang kulit hitam, seni hitam, dan transformasi sebagian kebudayaan ke dalam ideologi-ideologi yang saling melengkapi seperti "kesadaran" atau "Afrikanisme".
6. Revolusi Iran dengan panglima para imam, ideologi Islam dan mobilisasi massa di jalan-jalan selama beberapa bulan dalam menghadapi arogansi kekuatan-kekuatan yang menindas di dalam dan kekuata»û•Ÿsÿ¿tan negara-negara kolonial di luar, setelah upaya-upaya "westernisasi" dan pemutusan identitas, masuknya Iran ke dalam kekuatan sekutu militer, dan menjadikan tentara Iran sebagai tentara terkuat ketiga di dunia.

Budaya-budaya pembebasan nasional telah memberikan model-model tersendiri bagi revolusi petani di dalam menghadapi revolusi kaum buruh, dalam front nasional bersatu menghadapi partai proletar, dalam kemerdekaan negara menghadapi sekutu-sekutu yang mendukung revolusi dan dalam siklus agama dalam menjalankan kapasitas-kapasitas publik yang revolusioner, dan dalam pembentukan ideologi-ideologi masa depan pembebasan nasional dan jumlahnya yang selalu penuh dengan inovasi-inovasi politik.

c. Inovasi-kreatif Kebudayaan Nasional

Revolusi Arab telah memberikan model tersendiri terhadap inovasi kreatif kebudayaan nasional meskipun landasan konstruksinya terdapat dalam akar-akar tradisi dan meskipun kejatuhan yang terakhir dihadapkan pada revolusi ini. Hal di atas terdapat di dalam orientasi-orientasi utama sebagai berikut:

1. Siklus tentara-tentara nasional dalam mempimpin revolusi menghadapi teori-teori klasik yang menjadikan tentara sebagai alat pokok dalam kekuasaan negara. Negara mengeluarkannya dari persoalan kenegaraan dengan dalih bahwa tentara tidak termasuk dalam politik, atau siklus tentara terdapat dalam pertahanan dari musuh eksternal dan tentara tidak mempunyai musuh internal (Anwar Abdul Malik), dan pengobaran kesadaran nasional di kalangan rakyat.
2. Siklus negara dalam pertumbuhan karena sejak ribuan tahun pemerintahan Mesir dan Irak meneriakkan pertumbuhan. Itulah yang membedakan peradaban sungai (Gamal Hamdan) karena pertimbangan sistematisasi air, sirkulasi pariwisata, retribusi pajak bea dan cukai. Dari situ negara membangun kepentingan-kepentingan umum, industrialisasi, dan reformasi pertanian, membangun sektor umum dan menetapkan pembebasan biaya sekolah atas nama negara yang direpresentasikan untuk keutuhan bangsa dan pengakaran bagi gerakan sejarah.
3. Pembentukan persekutuan kekuatan bangsa yang aktif sebagai konstruksi sistem politik. Hal itu, diekspresikan dari tradisi 'diri' khususnya melalui kesatuan umat dan *al-'urwah al-wutsqa* dan

melalui ekspresi kebangsaan: "keluarga", "kasih-sayang" dan "kelahiran".

4. Pembentukan "Sosialisme Arab" yang konsen pada manifestasi tuntutan-tuntutan masyarakat mengenai persoalan keadilan sosial, persamaan derajat dan memperoleh kesempatan, pencairan kesenjangan strata sosial melalui solusi-solusi damai dalam kerangka persatuan nasional dengan cara penguasaan rakyat atas sarana-sarana produksi, penetapan kepentingan mayoritas dan strategi upah, hak-hak pekerja, undang-undang pertanian untuk melindungi kaum petani dan sebagainya.
5. Kemunculan nasionalisme Arab sebagai gerakan pembebasan negara pada sisi eksternal melawan penjajahan dan zionisme. Sedangkan, pada sisi internal melawan kemunduran dan ketertinggalan, penyatuan wilayah dan mempertahankan kehendak wilayah nasional yang otonom, kelahiran nasionalisme yang berindikasi budaya perbedaan aliran-aliran kebudayaan politik yang menjadikan kesatuan aliran politik yang menjawab problematika nasionalisme dan karakteristik-karakteristik bangsa.
6. Pembantukan gerakan non-blok pada waktu Konferensi Bandung (Konferensi Asia-Afrika, *pent.*) yang dikuti oleh India dan Yugoslavia, pembentukan sistem solidaritas bangsa-bangsa Asia-Afrika, dan pembelaan terhadap negara-negara dunia ketiga dan hak-hak mereka dalam menguasai kekayaan mereka.

2. Orientasi-orientasi Pilihan

Orientasi-orientasi pilihan politik direpresentasikan di dalam orientasi-orientasi pemikiran yang dikuasai oleh pemikiran kontemporer kita sejak fajar kebangkitan Arab. Terdapat tiga orientasi, di antaranya[6]:

[6] Bagian ini akan dihubungkan dengan bab ketiga dari agenda ini yaitu: "*Pemikiran Arab Tentang Sistem Dunia Baru Definisi-definisi dan Pandangan-pandangan*".

a. Reformasi Agama atau Islam Politik

Reformasi agama atau Islam politik merupakan gelombang pemikiran yang dimulai sejak akhir masa fuqaha' klasik, Ibn Taymiah hingga masa permulaan kaum reformis-modern yaitu Muhammad bin Abdul Wahab, Al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Al-Kawakibi, Abdul Hamid bin Badis, Al-Sanusi, Abdul Qadir al-Maghribi, Al-Alusi, Al-Mahdi dan pada akhirnya adalah Hasan al-Banna dan Sayid Qutb berjalan dalam pengaruh gelombang ini. Gelombang pemikiran ini berangkat dari tradisi 'diri' masyarakat untuk reformasi religius sebagai permulaan nilai-nilai Islam, namun bukan membuat prasyarat-prasyarat kebangkitan ataupun kategori-kategori revolusi. Ia mengeksplisitkan orientasi sebagai berikut:

1. Revolusi melawan kolonialisme, seperti yang sudah direpresentasikan oleh Al-Afghani dalam *al-'Urwah al-Wutsqa*, Al-Sanusi, Al-Mahdi, dan Abdul Qadir al-Maghribi.
2. Mempertahankan kemerdekaan, demokrasi, mendorong kepada sistem parlementer, menegakkan undang-undang dasar dan mengubah otoritas pejabat.
3. Mendorong ke arah sosialisme, keadilan sosial, dan mengambil hak-hak kaum miskin (proletar) yang ada di dalam harta kekayaan kaum kaya (borjuis), kepemilikan kaum petani atas tanah, dan revolusi orang-oang yang tidak bernasib baik dan pengangguran sebagaimana yang ada dalam pandangan Al-Afghani.
4. Partisipasi dalam gerakan kemajuan, yaitu dengan menyerukan kepada ilmu pengetahuan, mengangkat potensi, dan industri-industri perang untuk menumbuhkembangkan negara modern.
5. Seruan kepada kesatuan masyarakat (*ummah*) Islam atau koalisi Timur di dalam menghadapi penjajahan Barat.

Meskipun demikian, terdapat batasan-batasan bagi orientasi ini.

1. Orientasi itu menuntut kepada formulasi pemikiran dan program-program nasional yang lebih bijak dan detail. Maka kesadaran revolusioner sangat membutuhkan program-program revolusioner sehingga kesadaran revolusioner itu tidak berlangsung sampai tidak terbatas sebagaimana yang telah terjadi di Iran.

2. Tidak menolak pikiran fisika-material dengan menganggapnya sebagai pemikiran yang mengingkari spirit dan independensi prinsip-prinsip. Pemikiran fisik merupakan bagian dari tradisi 'diri' dalam pandangan pengikut-pengikut naturalisme Mu'tazilah.
3. Mengurangi distingsi dikotomis antara reformasi, kebangkitan, revolusi, dan diskontinuitas gerakan yang pertama dan perkembangannya di dalam gerakan-gerakan selanjutnya.
4. Gerakan reformasi berakhir pada *Salafiyah* mengingat gerakan itu tidak definitif, tidak membangun front nasional, dan di belakangnya tidak memobilisasi rakyat kecualidalam kasus revolusi di Iran.

b. Intelektualisme atau Marxisme

Intelektualisme atau Marxisme merupakan orientasi yang titik mulanya berasal dari tradisi 'yang lain' baik dari metode modernisasi yang berangkat dari luar melalui diseminasi pemikiran ilmiah Barat maupun modernisasi dari dalam dengan mengotentifikasikan sebagian gelombang-gelombang pemikiran Barat ke dalam tradisi 'diri' kita. Gelombang ini juga belum definitif, kecuali di dalam front-front nasional yang oposan (Suriah dan Iraq) atau di dalam ujung-ujung dunia Arab (Yaman Demokratis). Orientasi itu mempunyai ciri-ciri sebagai berikut:

1. Perubahan radikal dalam realitas dan perlawanan atas kolonialisme, perubahan konstruksi sosial, dan penjagaan aspek-aspek modernitas dan titik permulaan pertumbuhannya.
2. Semangat yang menggelora, kerajinan, aktivitas, dinamika, pilihan yang terbaik, dan intelektual revolusioner adalah nadi kekuasaan dan soko-guru negara.

Kendatipun demikian batasan-batasannya adalah:

1. Tidak terlepas dari tradisi 'yang lain'. Kekuasaan Marxisme adalah Barat, bukan pancaran ideologis revolusioner yang berasal dari tradisi 'diri' dan pengalaman negara.
2. Dogmatisme. Penerapan teori-teori yang ada terhadap realitas, tetapi tidak terjadi perubahan dalam realitas. Terkadang realitas

tidak dapat menampungnya, sehingga tidak "berbunyi" ketika ranah kebudayaan tidak siap.

3. Kesulitan pemikiran dan keterasingan perubahan. Tidak ada pemahaman-pemahaman terhadap hukum-hukum dialektika atau transformasi kuantitas ke kualitas, menegasikan unsur-unsur negatif yang ada di kalangan bangsa-bangsa yang bodoh dengan mencari justifikasi lewat ayat-ayat Allah, sabda-sabda Rasulullah, legenda-legenda rakyat, mutiara-mutiara kata, perumpamaan-perumpamaan dan penguat-penguat yang dinukil dari syair dan sastra.
4. Mencabut diri dari realitas regional dan lebih memprioritaskan teori ketimbang realitas, sehingga teori ilmiah terjebak dalam konsep yang tidak ilmiah karena pengingkarannya terhadap materi ilmu pengetahuan.
5. Tidak ada pembangunan persatuan nasional di antara gelombang-gelombang politik yang berdeba-beda, dengan suatu otoritas sehingga masuk gelombang politik yang tunggal ke dalam masyarakat, kelompok-kelompok, suku-suku dan sayap-sayap yang masing-masing tidak mau mendeskripsikan yang lain. Karena itu, Asya'risme menuntut keterbelakangannya di antara berbagai aliran politik.
6. Berkoalisi dengan yang lain yang memiliki kesamaan dalam membangun revolusi sosialis akbar yang terwujud di dalam salah satu negara besar. Akibatnya adalah kekosongan kehendak nasional yang independen.
7. Memberikan prioritas utama kepada kepentingan kelompok daripada kepentingan nasional dan kepada universalitas daripada partikularitas.Karena itu, pemimpin tetap menerapkan kebijakan yang tidak populis, karena takut terhadap perubahan, sambil menikmati stabilitas dalam lautan apatisme.

c. Liberalisme atau Kapitalisme

Liberalisme atau kapitalisme adalah gelombang yang muncul pertama kali pada fajar Kebangkian Arab Modern. Gerakan itu merupakan gerakan yang tidak berangkat dari posisi tradisi 'diri' ataupun 'yang lain' tetapi berangkat dari realitas masyarakat dan

kebangkitannya sendiri. Gerakan ini digulirkan oleh Al-Thahtawi, Khairudin al-Tunisi dan Luthfi al-Sayd. Gagasan ini cukup berpengaruh di Mesir. Di antara pengaruh-pengaruhnya adalah:

1. Konstruksi negara modern dengan pembentukan negara Muhammad Ali, sebagai upaya awal kebangkitan peradaban. Pengaruh hal ini senantiasa terdapat pada bangunan kanal-kanal irigasi, sarana-sarana tranportasi, rotasi kebudayaan dan mesin percetakan.
2. Berkembangnya pemikiran Liberal dengan paham-paham tentang kebebasan, pentingnya undang-undang dasar dan keadilan sosial sebagaimana yang diresonansikan oleh revolusi Perancis.
3. Penyatuan gelombang pemikiran dengan gerakan nasional dan kelahiran revolusi-revolusi rakyat seperti revolusi 'Urabi dan revolusi 1919, juga dengan kelahiran partai-partai nasional sehingga ia dapat ditransformasikan ke dalam gerakan perlawanan atas kolonialisme yang telah berada di tangan rakyat menjelang revolusi-revolusi Arab yang terakhir.
4. Berkaitan dengan orientasi-orientasi Islam baik dalam upaya otentifikasi liberalisme dalam tradisi 'diri' maupun dalam pemahaman ulang terhadap pencerahan berdasarkan nilai-nilai Islam dan konstruksi negara Islam. Ia juga menggambarkan nilai-nilai yang dipakai untuk menyerukan semangat ilmiah dan intelektualisme.

Akan tetapi saya membatasinya sebagai berikut:

1. Pertumbuhan kapitalisme sebagai produk alami liberalisme politik secara khusus. Di dalam sebuah negara ia bersifat terbatas sehingga lebih dekat kepada feodalisme
2. Dominasi sistem-sistem kepemilikan warisan. Ia adalah sistem-sistem yang berlawanan dengan liberalisme politik yang mengharuskan tiadanya sesuatu yang menjadi warisan.
3. Kemerdekaan dan undang-undang dasar yang retoris, sehingga terjerumus dalam permainan kepentingan golongan tertentu di parlementer, mayoritas-minoritas dan perubahan departemen-departemen.

4. Kerusakan umum dan merajalelanya korupsi, dan pengabaian membayar pajak. Hal ini terjadi dalam artikulasi minoritas yang berkuasa menghadapi mayoritas yang didominasi oleh *triangle* yang terkenal: kemiskinan, kebodohan dan sakit.

Karena alasan di atas, maka revolusi Mesir harus dilakukan. Namun, karena garis kebijakan yang buruk maka ia berhadapan dengan tiga orientasi utama yang terdapat dalam kesadaran nasional itu. Karena itulah, revolusi Mesir berbenturan dengan Al-Ikhwan al-Muslimin sebuah organisasi yang memancangkan garis kebijakan lain tentang reformasi agama sebagaimana ia berbenturan dengan Marxisme yang direpresentasikan dalam partai-partai sekuler, dan berbenturan dengan liberalisme yang direpresentasikan dalam partai Al-Wafd. Semuanya bertarung untuk memperebutkan otoritas. Karena jalan yang buruk revolusi itu tidak mampu membangun front nasional, di mana ketiga gelombang di atas bersatu. Padahal, dalam banyak hal terdapat kesamaan-kesamaan tujuan dari apa yang diserukannya. Demikian juga, ia belum memunculkan sistem politik kerakyatan yang di dalamnya melindungi upaya-upaya revolusioner. Kalau dikaitkan pada nilai-nilai individual yang membentuk sikap-sikap negatif masyarakat, maka lahirlah generasi baru yang mempengaruhi perkiraan sebuah revolusi yang pada akhirnya diwariskan[7].

3. Waktu dan Sejarah

Jelaslah bahwa kebangkitan peradaban kita pada abad ini benar-benar telah mengalami kegagalan meskipun langkah awalnya, secara alamiah sudah dimulai pada satu abad yang lampau. Hal itu disebabkan tidak adanya konsep yang dialektis antara waktu dan sejarah, antara tahapan pengalaman empirik nasional dan tahapan-tahapan sejarah.

---

[7] Lihat makalah kami: 'Nasy'ah al-Itijahat al-Muhafadhah Fi Wathanina al-'Arabi al-Rahin' (Kemunculan Orientasi-orientasi Protektif Di Negara Arab Kontemporer), *Qadlaya Arabiyyah* (Persoalan-persoalan bangsa Arab), Januari 1980.

a. Kembali ke Masa Lampau dan Kompetisi Masa Depan

Ketika reformasi agama berkembang dan ditransformasikan ke dalam gerakan *Salafiyah* di tangan Rasyid Ridha kemudian dilanjutkan oleh Ikhwanul Muslimin, maka hilanglah pemahaman terhadap kemajuan (modernitas) dan sejarah. Ia »û•Ÿsÿ¿e belakang yaitu ke bentuk-bentuk Islam awal. Gerakan *Salafiyah* telah memindahkan percikan masa kini ke dalam masa lampau karena kurang mampu menganalisis realitas, keterbatasan sarana-sarana praksis dan jauhnya penggerak-penggerak realitas. Alangkah mudahnya merujuk pada masa lampau dan mengalami realitas dengan imajinasi serta mengharapkan terwujudnya kenyataan dengan mimpi-mimpi. Pada akhirnya, menciptakan selubung dan tirai serta pembenaran pendapat, sehingga tertutup upaya kritisisme terhadap tradisi lalu. Mereka maju ke belakang dengan fanatisme dan membentuk organisasi-organisasi eksklusif yang terpisah dari kebanyakan orang, di padang pasir ataupun di bawah bumi dan sangat cepat berbenturan dengan otoritas negara.

Demikian juga halnya dengan Marxisme yang melihat masa kini dalam angan masa lalu. Meskipun *Salafiyah* dan Marxisme tampak bertentangan namun, pada hakikatnya, keduanya bersekutu dalam satu kesalahan yaitu pengingkaran terhadap percikan masa kini dan tahapan periode sejarah tertentu yang dialami oleh bangsa-bangsa. Maka mustahil terjadi perpindahan ke sekularisme tanpa melalui tahapan-tahapan mediasi yaitu liberalisme, keadilan sosial dan sosialisme religius maupun sosialisme etis kemudian sosialisme ilmiah. Adalah tidak mungkin terjadi perpindahan dari mitos ke ilmu pengetahuan tanpa mengalami tahapan-tahapan mediasi yaitu rasionalisme dan pencerahan. Sesungguhnya mengetahui siklus generasi-generasi dan klasifikasi tahapan-tahapan sejarahnya akan mencegah lahirnya generasi bangsa dengan siklus generasi-generasi terdahulu dan mengabaikan siklus tertentu. Siklus generasi kita adalah perpindahan dari reformasi menuju kebangkitan padahal generasi-generasi yang terdahulu mentransformasikan kebangkitan menuju revolusi. Dari sinilah, kebangkitan sebagai saling berkelindannya reformasi dan revolusi. Maka menyongsong masa depan akan

melupakan beban masa lampau, beserta sisa-sisa modernitas yang belum tuntas penguasaan dan penerapannya. Demikian juga penyongsongan itu akan mengabaikan percikan sejarah masa kini yang kadang-kadang menolak beban-beban masa lalu. Biasanya muara gerakan-gerakan ini pun adalah pembentukan organisasi-organisasi "terang-terangan" yang bersifat eksklusif terhadap kebudayaan dan seni atau organisasi-organisasi "bawah tanah" yang berhadap-hadapan dengan kekuasaan di mana akhir perjuangan politiknya adalah mendekam dalam penjara.

b. Percikan Historisitas Masa Kini

Prasyarat kebangkitan peradaban yang pertama adalah mengetahui percikan sejarah penting yang dipertahankan oleh suatu komunitas yang bangkit perjalanan yang terbatas, garis-garis kebijakan, tahapan-tahapan transformasi dan orientasi dekat maupun jauh.Inilah yang meniscayakan penempatan masyarakat dalam kerangka historis agar sebuah gerakan tidak menjadi a-historis.

Percikan sejarah penting yang dijalani masyarakat mungkin dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Krisis Barat. Krisis Barat secara kontekstual terjadi di dalam aliran-aliran politik, ideologi-ideologi, nilai-nilai, dan krisis ekonomi yaitu krisis kapabilitas, produksi, pemasaran, inflasi, perlombaan persenjataan dan ancaman nuklir. Para pemikir Barat mengekspresikan krisis ini dengan ungkapan-ungkapan: keruntuhan Barat, kejatuhan Barat, kematian Barat, Akhir Barat dan sebagainya. Seolah-olah Barat sudah mengkonstruk sirkulasinya mulai dari reformasi agama ke kebangkitan kemudian ke rasionalisme ke pencerahan ke revolusi, yang kemudian berakhir ke krisis (Spencer, Husserl, Bergson, Nietzsche).
2. Mengeksplorasi Timur dan penjuru Asia bagi peradaban manusia setelah Barat mengkonstruksikannya sebagai "mayoritas diam" (Garaudi, Needham), bahwa Asia merepresentasikan persediaan manusia dan konteks bangsa-bangsa yang merdeka secara modern. Memulai keterbukaan terhadap Timur tidak hanya untuk

penguatan revolusi sosialisme bagi revolusi bangsa Arab sebagaimana yang telah terjadi dalam dua pengalaman masa lalu. Keterbukaan ini merupakan keterbukaan budaya dalam mengeksplorasi India, Cina, Iran, Asia Tengah dan Asia Tenggara. Awal tersebarnya orang Arab adalah saat mereka pergi ke timur dan, awal tersebarnya Islam adalah saat menyebar ke timur[8].

3. Mengeksplorasi potensi-potensi diri masyarakat Arab dan kaum muslimin paska revolusi yang terakhir yang menggambarkan rekayasa-inovatif-kreatif yang direpresentasikan dalam agenda-agenda nasional, pembentukan masyarakat-masyarakat baru, Bandung, negara-negara non Blok, bangsa-bangsa Asia-Afrika, Dunia Ketiga, dan mengeksplorasikan kemungkinan-kemungkinan kontekstual dan materialnya. Mereka adalah bangsa-bangsa historis yang meletakkan dimensi kemanusiaan sebagai titik berangkat kebangkitan dan modernitas pada masa lampau. Mereka adalah bangsa-bangsa yang mampu merekayasa secara inovatif-kreatif budaya-budaya pembebasan nasional pada masa kini. Bangsa-bangsa yang merepresentasikan sistem dunia baru melalui probabilitas-probabilitas kemanusiaan, potensi-potensi material dan apa pun yang ada di kalangan bangsa seperti modal-modal dasar, pasar-pasar, tangan-tangan yang aktif, kekayaan-kekayaan pokok dan kemampuan-kemampuan yang luar biasa dalam melakukan rekayasa-inovatif ketika para budayawan dan pakar-pakar bangsa itu mencapai puncak tataran konsistensi dan komitmen pelaksanaan.

c. Blokade Pembaruan dan Pengeribirian Rasionalitas

Oleh karena itu, program-program yang bertolak belakang dengan agenda-agenda kebangkitan bangsa Arab adalah membelenggu pembaruan dan memupuskan rasionalitas, sebagaimana diuraikan berikut ini:[9]

---

[8] Lihat kajian kami: 'Kaum Muslimin di Asia Pada Abad XV Hijriyah', majalah *Al-Yasar al-Islami*, edisi pertama, Kairo, 1980.

[9] Lihat makalah kami: Ijhadl al-'Uqul (Pengebirian Nalar), *Al-Fikr al-Mu'ashir*, Beirut-Kairo, 1980.

1. Penindasan sistem-sistem politik sebagai kebijakan nasional. Pengasingan kaum budayawan-nasionalis dari ranah praksis karena khawatir terdapat pluralitas pandangan, dengan memapankan pendapat yang tunggal dengan dalih nasionalisme.
2. Tidak ada mobilisasi seluruh potensi bangsa untuk menghadapi persoalan nasional. Akibatnya hilanglah orang-orang nasionalis yang dekat dengan rakyat kecuali "potongan-potongan cerita" dalam sejarah negara seperti pada 9-10 Juni 1967, perang Oktober 1973, dua hari 18-19 Januari 1977.
3. Mengasingkan diri dari realitas, dengan menafikan pengalaman-pengalaman domestik sebagai inspirasi dalam menciptakan pembaruan. Seolah-olah manusia hidup di tanah airnya dengan tubuhnya saja, bukan dengan ruh-spiritualnya karena ia ditawan oleh ketidakberdayaan dan pembelengguan.
4. Migrasi ke luar atau yang disebut "cuci otak", kemudian mengambil pengalaman-pengalaman nasional peradaban-peradaban Barat dan membiarkan negara tanpa kader yang mampu berkembang.
5. Migrasi ke dalam, melompat dan merayap sendiri, meratap dan menangisi sesuatu yang hilang, sedih, menyesal dan kondisi-kondisi jiwa yang sangat berduka, dan mengubah warga negara menjadi orang-orang yang sakit jiwa.
6. Pemisahan teori dan praktik dalam ilmu pengetahuan yaitu dengan spesialisasi ilmu pengetahuan yang detail dan mendalam, tanpa diimbangi dengan kesadaran politik. Fungsi ilmu pengetahuan hanya untuk mengingat sukses besar yang muncul dari ilmu pengetahuan ini, sedangkan yang muncul dari politik adalah ancaman-ancaman, kesulitan-kesulitan pekerjaan dan hidup.
7. Kerukunan, pendapatan rejeki, keinginan dalam mencapai kesejahteraan dan perdamaian serta fungsionalisasi ilmu pengetahuan bagi orang yang ingin mendapat lebih banyak baik di dalam maupun di luar negeri. Ilmu pengetahuan tidak banyak bermanfaat kecuali untuk kepentingan pribadi.

8. Pembelengguan terhadap orang-orang kreatif dan penggebirian rasionalitas sehingga menciptakan kegagalan umum yang tidak hanya tampak di luar, tetapi juga menghujam ke dalam semangat sampai mengguncang benteng-benteng yang kokoh dan mendeklarasikan sebuah era kegagalan total yaitu era "kebangkrutan sejarah". Peradaban masyarakat menjadi terhapus dan dipindahkan ke dalam museum-museum sejarah[10]

[10] Dengan menyesal kami tidak bisa menghubungkan nama-nama rujukan primer dan kajian-kajian sekunder karena saking banyaknya dan kami mengharapkan diskursus yang tersendiri tentang hal yang demikian itu.

Bab III
Filsafat dan Tradisi*)

1. Pengantar: Makna Filsafat dan Tradisi[1]

Kata "filsafat" menjadi populer dalam pemikiran kontemporer kita, namun tidak dalam tradisi klasik kita yang lebih mengutamakan istilah "hikmah" yang dibentuk oleh ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan secara komplementer yaitu "ilmu-ilmu hikmah"[2]. Kalau sebagian orang-orang terdahulu menggunakan kata "filsafat" maka

---

*) Kongres Filsafat Arab II, Universitas Ardaniyyah, Amman, Desember 1987.

[1] Manusia kesulitan untuk mengembalikan tulisan tentang objek yang telah ditulis sebelumnya secara berulang-ulang dalam karya-karya misalnya *al-Turâts wa al-Tajdîd, Mawqifunâ Min al-Turâts al-Qadîm* (Tradisi dan Pembaruan: Sikap Kita Terhadap Tradisi Klasik), Kairo: al-Markaz al-'Arabî Li al-Bahts wa al-Nasyr, 1980, dan Beirut: Dâr al-Tanwîr, 1981; atau dalam makalah-makalah misalnya "Sikap Kultural Kita" dalam *Filsafat di Ranah Arab Kontemporer*, Beberapa Pemikiran Kongres Filsafat Arab I yang diselenggarakan oleh Universitas Ardaniyyah, bulan Desember 1982, hal. 13-42; *al-Mustaqbal al-'Arabî* (Masa Depan Arab), hal. 66-91 Juni 1985; "Tradisi Filsafat Kita" dalam *Dirâsât Islâmiyyah*, Kairo: al-Anjilû al-Mishriyyah, 1981, hal. 107-144; *Fushûl*, Edisi Perdana, Kondisi Umum Kolumnis-kolumnis Kairo, 1980. Objek itu tetap merupakan objek kajian pada wilayah yang lebih luas dan lebih universal dalam buku *Min al-Naql Ilâ al-Ibdâ', Muhâwalah Li I'âdah Binâ` 'Ulûm al-Hikmah* (Dari Teks Ke Inovasi: Upaya Rekonstruksi Ilmu-ilmu Filsafat). Selanjutnya, saya meminta maaf jika terjadi sebagian pengulangan dalam diskursus ini. Persoalan adalah satu hal dan sikap juga hal lain. (Kesulitan tersebut) sebagaimana kesulitan diskursus filsafat yang terepresentasi dalam posisinya di antara ilmu pengetahuan dan persoalan, antara studi historis dan studi kontemporer, antara analisis klasik dan pembacaan modern, antara otentisitas dunia dan spiritualitas lokal, antara diskursus ilmiah dan konsistensi sikap. Hal itu merupakan urgensi bipolaritas generasi kita.

[2] Ibnu Rusyd: *Distingsi Kategori Tentang Integrasi Filsafat dan Syari'ah*, Ibnu Sina: *Al-Najâh*, *Tentang Filsafat Logis, Natural dan Metafisika*, *Realitas-realitas Pengetahuan*;

secara khusus yang dimaksud adalah filsafat Yunani[3] dan secara umum disebut dengan istilah "filsafat pertama"[4].

Adapun kata "tradisi" (*al-turâts*) berasal dari penggunaan orang-orang modern di bawah pengaruh pemikiran Barat, sebagai terjemahan tidak-sadar dan tidak langsung terhadap kata-kata seperti *legacy, heritage, Uberlieferung* sebagai sesuatu yang menunjukkan akhir sebuah periode dan permulaan periode yang lain[5]. Maka di dalam waktu di mana masa lampau ditransformasikan ke dalam sejarah, muncul kesadaran historis yang memisahkan antara tokoh-tokoh klasik dengan tokoh-tokoh modern. Ini terjadi ketika Aristoteles menjadi sejarawan yang mendeklarasikan kesempurnaan filsafat Yunani, lalu dalam benturan kaum klasik dengan kaum modern yang terjadi pada abad XVI yang memunculkan Era Kebangkitan Eropa serta pada masa Descartes di abad XVII di mana, ia memisahkan diri dari kaum klasik dan mendeklarasikan akhir Abad pertengahan sampai gelombang yang baru menang total pada abad-abad modern dan mulailah periode kedua dalam kesadaran Eropa. Demikian juga halnya terjadi pada Ibnu Rusyd dalam filsafat Islam ketika ia menceritakan orang-orang terdahulu, dan pada Ibnu Khaldun ketika ia menceritakan totalitas peradaban dan berusaha membuat hukum atau undang-undang pembangunan dan kehancuran peradaban. Sejak reformasi agama modern pertanyaan yang tetap mencuat dengan

---

Al-Fârâbî: *Fushûsh al-Hikam*; Al-Khayr Abâdî: *Kitâb al-Hindiyyah al-Sa'îdiyyah Fî al-Hikmah al-Thabî'iyyah* (Kitab Hindu Tentang Filsafat Naturalisme).

[3] Al-Kindî: *Risalah Tentang Kuantitas Buku-buku Aristoteles dan Tuntutannya Terhadap Proses Produksi Filsafat*; Al-Fârâbî: *Tentang Persoalan yang Seharusnya Diajukan Sebelum Belajar Filsafat*, *Persoalan-persoalan Filsafat dan jawaban-jawabannya*, *Filsafat Aristoteles*, *Bagian-bagian Filsafat Aristoteles*, *Level-level Bagian-bagian filsafat*, *Posisi Permulaan dan Posisi Akhir*.

[4] Al-Kindî: *Risalah (Surat) Al-Kindî Kepada al-Mu'tashim Billah Tentang Filsafat Pertama*.

[5] Kata itu terdapat dalam al-Qur'an al-Karîm sekali dengan makna warisan material yaitu dalam: "*dan kalian makan harta warisan dengan cara mencampuraduk (yang halal dan yang bathil), dan kamu mencintai harta kekayaan dengan cinta yang amat berlebihan*" (89:19-20) dan tidak dalam pengertian tradisi cultural. Sementara itu derifasi kata kerja *w-r-ts* misalnya *al-irsts* dan *al-mîrâts* dimuat 32 kali. Biasanya kata itu bermakna warisan ilmu pengetahuan, hikmah, kenabian, Kitab, bumi, surga maupun firdaus dan tidak semata-maa bermakna warisan harta kekayaan material.

bentuknya yang beragam adalah: "apa kerugian dunia oleh karena kehancuran kaum muslimin?"[6].

Sedangkan apa yang disebut di kalangan para pengamat generasi kita sebagai nalar Arab dalam "modernisasi nalar Arab", "kritik nalar Arab" atau "formasi nalar Arab" merupakan konsep asing terhadap tradisi. Nalar tidak mempunyai nasionalisme kebangsaan. Di sana, terdapat nalar murni yang ada pada setiap manusia. Ada nalar aktif atau independen, potensial atau aksi, pembawaan atau perolehan. Nalar adalah salah satu potensi jiwa yang tidak menunjuk pada peradaban ataupun tradisi. Ia tumbuh di kalangan masyarakat Islam-Arab sebagai salah satu bangsa yang berbicara dengan menggunakan bahasa Arab. Di Barat telah muncul pemahaman dengan membentangkan wilayah Eropa pada abad XIX misalnya, nalar Jerman, nalar Perancis, nalar Inggris, atau nalar Eropa dan nalar Yahudi. Dari lingkungan yang sama, muncul nalar Arab yang digulirkan oleh kaum nasionalis moderat dan sekuler di Barat dengan memberikan ciri-ciri permanen bangsa-bangsa dan metode-metode pengkafirannya pada pemahaman atas nalar primitif yang muncul dalam pertumbuhan ilmu antropologi awal.[7]

Apa makna tradisi? Apakah yang dimaksud adalah tradisi filsafat secara khusus yakni yang disebut dengan ilmu-ilmu hikmah menurut pandangan al-Kindî, Abû Bakar al-Râzî, Al-Fârâbî, Ibnu Sina, Ibnu Bâjah, Ibnu Thufail, Ibnu Rusyd, Abû al-Barakât al-Baghdâdî dan Fakhrudin al-Râzî, dan kata filsafat pertama seolah-olah merupakan satu-satunya kekhususan yang sesudah itu tidak ada lagi. Atau yang dimaksud adalah totalitas tradisi pemikiran yang memuat filsafat, kalam, tasawuf, dan ushûl al-fiqh, atau totalitas tradisi yang memuat empat ilmu pengetahuan rasional tekstual, lima ilmu pengetahuan tekstual dan ilmu pengetahuan rasional murni matematis atau ilmu alam?

---

[6] Sayyid Abû al-Hasan 'Alî al-Hasanî al-Nadwî: *Apa Kerugian Dunia Oleh Karena Kehancuran kaum Muslimin?* Amir Syakîb Arselan: *Kenapa Kaum Muslimin Degradasi Sedangkan Selain Mereka Maju?* Pertanyaan ini identik dengan pertanyaan Jamâl al-Dîn al-Afghânî, Abdurrahman al-Kawâkibî, Adîb Ishaq dan Abdullah al-Nadîm.

[7] Philipp Petai: *The Arab Mind*

Huruf *wâw* merupakan huruf yang paling sulit didefinisikan dan mempunyai makna yang paling dalam. Maka logika relasional lebih sulit dan lebih rumit daripada logika subtansial. Oleh karena itu, pertanyaannya: apakah kaitan antara filsafat dan tradisi, apakah hubungan itu ditunjukkan oleh huruf konjungtif dan ditentukan sejak permulaan? Apakah yang dimaksud adalah mekanisme pertumbuhan filsafat yakni ilmu-ilmu hikmah dalam tradisi klasik kita? Ataukah maksudnya adalah relasi filsafat kontemporer yang dipelajari di universitas-universitas dan institusi-institusi kita dengan tradisi filsafat klasik? Pertanyaan yang lebih valid adalah pertanyaan yang kedua. Pertanyaan yang pertama merupakan pertanyaan yang murni historis-akademis, kendatipun ia mempunyai implikasi tekstual kontemporer, bahwa filsafat sudah tumbuh dari tradisi klasik kita sedangkan pada sisi lain filsafat pada masa kita ada kalanya merupakan perpindahan dari pertumbuhan yang pertama saja tanpa pertumbuhan yang kedua atau pemindahan dari tradisi Barat Kontemporer setelah Barat Modern menjadi titik metropol sedangkan bangsa-bangsa dan peradaban-peradaban lain menempati ujung-ujung periperal. Mutasi ilmu pengetahuan kognitif dari pusat ke wilayah distrik identik dengan mutasi tentara-tentara, pengalaman-pengalaman dan program-program pendelegasian dari penjuru dunia. Ada pun pertanyaan yang kedua, adalah pertanyaan yang mengeksplorasi langsung krisis filsafat di dunia Arab masa kini dan hari ini[8]. Kenapa filsafat muncul dan seolah-olah lahir dengan menimbulkan kebimbangan dalam lingkungan akhir yang mengartikulasikannya? Dalam dua situasi tersebut filsafat berada dalam krisis, karena ia muncul seakan-akan merupakan penerjemahan aliran-aliran pemikiran Barat modern dan kontemporer sebagaimana kondisi yang terjadi di universitas-universitas kita dalam pengajaran filsafat-filsafat Abad XVII dan XVII tentang filsafat modern dan filsafat-filsafat abad XIX dan XX tentang filsafat kontemporer, dan penerjemahan ilmu pengetahuan humaniora Barat, misalnya, ilmu

[8] Ini adalah tema Kongres Filsafat Arab I di Amman pada bulan Desember 1983. Lihat karya-karya yang muncul dalam kongres tersebut dalam *Filsafat di Dunia Arab Kontemporer*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1985.

pengetahuan logika, psikologi, sosial, etika, politik, dan estetika, atau penerjemahan filsafat dan ilmu pengetahuan klasik misalnya teologi, filsafat, dan tasawuf kecuali ilmu ushûl al-fiqh yang sampai sekarang belum diinternalisasikan ke dalam muatan ilmu-ilmu filsafat, meskipun, terdapat peringatan tentang urgensi dan krusialitasnya serta ancaman atas pengabaian ilmu pengetahuan tersebut[9]. Puncaknya penempatan sebagian aspek tradisi klasik dalam ilmu pengetahuan filsafat Barat kontemporer yang disempurnakan sebagai permulaan-permulaan dan bentuk-bentuk non-ilmiah pada periode pra-ilmiah dan mengikuti apa yang terjadi dalam tradisi Barat tentang persepsinya terhadap tradisi Timur yang dianggap sebagai permulaan-permulaan ilmu pengetahuan sebelum pembentukan-pembentukan terakhirnya pada masa-masa modern[10]. Kadang-kadang terjadi sebagian komparasi-komparasi antara para pelopor idealisme filsafat Barat dan para pendiri gerakan reformasi agama dalam pemikiran kontemporer kita[11].

Kadang-kadang yang dimaksud dengan "filsafat dan tradisi" adalah keterkaitan filsafat sebagai realitas objektif yaitu sebagai pemikiran dan metode serta pilihan terhadap tradisi klasik dengan makna filosofis dan kultural yang khusus maupun yang umum. Bagaimana dosen-dosen filsafat berinteraksi secara objektif atas nama filsafat dengan tradisi klasik ini? Apa tanggung jawab filsafat sebagai metode dan tuntutan yang diafiliasikan kepada tradisi filsafat klasik? Di sini keterkaitan filsafat dan tradisi disinyalir dari kebiasaan bersandar pada aspek ketiga sikap kultural kita yaitu realitas objektif, bagaimana ia menuntut, berinteraksi, bergumul, mengkritik dan, mengembangkan elemen-elemennya yang stagnan, dan

---

9 Mustafa Abdurraziq: *Menuju Sejarah Filsafat Islam*; Alî Sâmî al-Nasyâr: *Metode Diskusi Di Kalangan Pemikir Muslim dan Kritik Kaum Muslimin Terhadap Logika Aristotelian*; DR. Hassan Hanafi: "Ilmu Ushûl al-Fiqh" dalam *Dirâsât Islâmiyyah*, hal. 65-104.

10 Abdul 'Azîz 'Izzat: *Filsafat Sejarah Abad XVIII*. Pengarang telah menerbitkan bukunya ini dalam satu pasal tentang Ibnu Khaldun.

11 Utsman Amin: *Al-Juwâniyyah, Beberapa Persepsi Tentang Pikiran al-'Aqqâd, Filsafat Bahasa Arab, Pelopor Pemikiran Mesir, Pelopor Kesadaran Humanistik dalan Tradisi Timur Islami*.

mengaktualisasikan domain-domain kekuatannya menuju tradisi klasik.

Singkatnya, baik yang dimaksud adalah makna pertama yang menjadikan keterkaitan filsafat dan tradisi sebagai pertanyaan historis murni yang menunjuk kepada Tradisi Klasik kita (aspek pertama); atau yang dimaksud adalah makna kedua yang menjadikan relasionalitas ini sebagai pertanyaan filsafat kontemporer dengan relasi yang lebih dekat dengan filsafat Barat modern dan kontemporer (aspek kedua) atau yang dimaksud adalah hubungan pemikiran dan filsafat sebagai praktik dan relasinya dengan tradisi klasik (aspek ketiga). Pertanyaan ini tetap merupakan persoalan yang digulirkan oleh masing-masing ketiga makna ini. Bahkan saling berkelindan dan bersenyawa. Kesulitan terjadi dalam mengetahui pada batas mana relasionalitas "filsafat dan tradisi" itu condong, kepada salah satu makna-makna atau pada ketiga aspek ini[12].

2. Krisis "Filsafat dan Tradisi"

Krisis "Filsafat dan Tradisi" direpresentasikan dalam dualisme sumber pemikiran filsafat kontemporer kita yaitu: filsafat yang biasanya diartikan sebagai filsafat Barat Modern dan Kontemporer, tradisi yang biasanya diartikan sebagai tradisi filsafat klasik. Maka filsafat datang dari Barat Modern dan tradisi datang dari sejarah klasik kita. Dengan kata lain, "yang lain" (*al-akhar*) adalah modern dan kontemporer, sedangkan "diri" (*al-ana*) adalah sejarah klasik. Akibatnya terjadi dikotomi antara "diri" dan "yang lain" dalam bentuk dikotomi waktu yaitu antara yang lama dan yang baru, antara tradisi dan filsafat dan seterusnya yang merupakan terminologi-terminologi masa kita dengan tuntutan utamanya adalah mengenai otentisitas dan kemodernan. Adapun aspek yang ketiga adalah yang direpresentasikan oleh kata sambung hurup "*waw*" yakni ide otonom yang didasarkan pada nalar murni dan memungkinkan domain

[12] Hassan Hanafi: "Sikap Kultural Kita" dalam *Filsafat di Negara Arab Yang Terpuruk*, hal. 15-21, 26-40: *Persoalan-persoalan Kontemporer (1) Tentang Pemikiran Kontemporer Kita*, hal. 46-50.

interaksi ada di antara yang lama dan yang baru sehingga ia tidak mempunyai eksistensi. Ia adalah nalar simbolik dari sejumlah ilmu pengetahuan filosofis murni terutama metafisika yang didominasi oleh materi orang-orang kontemporer semisal Kant, Heidegger dan Carnap sebagaimana pengantar filsafat juga telah didominasi oleh watak Barat dalam klasifikasi filsafat menjadi tiga teori yang populer: pengetahuan, ontologi, dan nilai menunjuk pada padanannya yang terdapat dalam tradisi klasik kita (baca: Arab-Islam,*ed)* tentang Ilmu Ushûl al-Hadîts yaitu: teori ilmu pengetahuan, ontologi dan metafisika yang menggabungkan teori tauhid dan keadilan yakni yang menghimpun nilai terutama otonomi nalar, kebebasan berkehendak, dan proyeksi ke masa depan[13]. Sebenarnya tiga teori yang terdapat dalam filsafat Barat modern ini hadir pada permulaan abad-abad modern sebagai selubung teori baru untuk mengganti selubung teori lama yang muncul pada Abad pertengahan dan yang dibabat habis pada masa Renaisance. Pada sisi lain, tiga teori ini juga senantiasa tertanam kokoh dalam teologi yang ada pada tradisi klasik kita. "Asas-asas filsafat" yang dikaitkan dengan generasi kita adalah tiga aspek filosofis yang didefinisikan oleh sikap kultural objektif kita yaitu: sikap terhadap tradisi klasik, sikap terhadap tradisi Barat, dan sikap terhadap realitas[14].

Penjelasan utama krisis ini adalah kesalahan mengkalkulasi konteks lokalitas zaman, sehingga memproduksi kebingungan mahasiswa-mahasiswa filsafat di antara ayunan tradisi klasik dan filsafat kontemporer. Seiring dengan hal tersebut kami menyesalkan ketiadaan relasionalitas ketetapan-ketetapan filosofis kita dengan spiritualitas zaman dan ketiadaan uraian filosofis terhadap problematika-problematikanya. Penyebabnya jelas yaitu mahasiswa filsafat terkungkung di antara tiga elemen yaitu: tradisi klasik kita, tradisi Barat modern, realitas zaman kita dan beberapa urgensi perhatiannya tanpa ada hubungan organis maupun interaksi di antara ketiganya. Karena itu, solusinya adalah membatasi sikap dengan

[13] Taufîq al-Thawîl: *Asas-asas Filsafat*, Kairo: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1967.

[14] Hassan Hanafi: 'Sikap Kultural Kita', dalam *Diskursus-diskursus Kongres Filsafat Arab I.*

cermat terhadap tiga kelompok itu, menciptakan elemen-elemen interaksi di antara mereka sehingga kesadaran kebangsaan kita tidak cenderung dihadapkan kepada salah satunya saja dengan mengabaikan dan acuh tak acuh sama sekali terhadapnya. Dalam konteks inilah muncul *salafisme* pada kelompok pertama dan *rasionalisme-sekuler* pada kelompok kedua. Transformasi reformisme lahir pada kelompok ketiga. Masing-masing kelompok eksklusif terhadap dua kelompok yang lainnya atau merasa cukup dengan melawan dan mengkafirkan keduanya, sehingga tidak ada perbedaan yang signifikan di antara mereka.

Kadang-kadang salah satu penyebab krisis ini adalah kelompok pertama dan kelompok kedua (baca: tradisi klasik dan filsafat Barat modern,*ed*). Artinya, antara tradisi klasik dan filsafat Barat modern tidak ada kesamaan dari segi kedalaman sejarah. Sehingga, dalam kesadaran historis kita, tradisi lebih dalam daripada filsafat. Sebab, tradisi dalam kesadaran nasional kita membentang lebih dari empat belas abad sedangkan filsafat Barat adalah bayi yang dilahirkan dalam tradisi sejak dua abad yang lampau. Karena itu, filsafat bukanlah tradisi klasik, sedangkan generasi-generasi yang aktif di dalamnya tidak lebih dari dua atau tiga generasi saja. Bahkan, tradisi Barat dalam pandangan pendukung-pendukungnya senantiasa modern bila dihubungkan dengan tradisi klasiknya yang terdapat dalam Abad Pertengahan atau pada masa Yunani. Demikian juga sampai pada orientasi-orientasi pelestarian pada filsafat kontemporer misalnya Neo-Thomisme yang menganggapnya semata-mata dua tanda petik, interpretasi baru terhadap tema-tema mendasar yang ada pada Abad Pertengahan. Kalau tradisi lebih konstan dalam kesadaran historis kita daripasa filsafat, maka ekspresi "Tradisi dan Filsafat" lebih tepat daripada "Filsafat dan Tradisi". Maka pengutamaan diberikan kepada tradisi di atas filsafat karena tradisi lebih dalam secara historis dan lebih konstan secara psikologis dalam kesadaran kebangsaan kita.

Kadang-kadang salah satu penyebab adanya ketidakseimbangan antara tradisi dan filsafat dalam kesadaran kebangsaan kita adalah bahwa tradisi merupakan pengetahuan identitas. Yang dimaksud

dengan tradisi di sini adalah tradisi klasik kita yang mengekspresikan identitas "diri". Pada sisi lain filsafat yang kadang-kadang maksudnya adalah filsafat Barat Kontemporer, kurang menjelaskan ekspresi identitas. Identitas siapa? Identitas "diri" ataukah identitas "yang lain"? Jika yang dimaksud adalah identitas "diri" maka apakah identitas "diri" yang klasik ataukah identitas "diri" yang kontemporer? Konsekuensinya di dalam "diri" tumbuh urut-urutan yang bipolar bagi dua identitas yang tidak seimbang yaitu: identitas klasik dengan kemandegan dan kedalaman historisnya, dan identitas kontemporer dengan modernitas serta keterasingannya. Krisis menjadi semakin dahsyat ketika penggabungan antara tradisi dan filsafat dengan kata sambung menjadi absurd. Sebab hubungan di antara keduanya merupakan hubungan pertarungan dan antagoni sejak kebangkitan kita yang objekif. Bila tradisi mengekspresikan "diri" dan filsafat mengekspresikan "yang lain" maka hubungan tradisi dan filsafat dibatasi oleh hubungan pertarungan antara "diri" dan "yang lain", antara pembebasan dan penjajahan, antara doktrin dan non-doktrinal, antara republik dan pemilihan, antara publik yang diperintah dan para pejabat. Mungkinkah menyelesaikan pertarungan antara "diri' dan "yang lain" ini, antara kelompok pertama dan kelompok kedua, kecuali dalam realitas langsung yakni kelompok ketiga, ketika peperangan sedang berlangsung?[15].

3. Konteks Krisis

Krisis muncul dalam interaksi dialektis dengan tradisi klasik mengenai penerjemahan keseluruhan ilmu pengetahuan tanpa seleksi ataupun perkembangan sama sekali. Biasanya, kita melakukan penerjemahan filsafat, kalam, dan tasawuf tanpa ushûl al-fiqh padahal

---

[15] Hassan Hanafi: "Tradisi dan Kebangkitan Peradaban", disampaikan dalam Kegiatan Perkumpulan: "Inovasi Pemikiran Subjektif", Kuwait, bulan Oktober, 1980; "Tradisi dan Praksis Politik" disampaikan dalam Kegiatan Perkumpulan Tradisi dan Praksis Politik, Sepihan Ide dan Dialog, Rabath, 1982; "Tradisi dan Perubahan Sosial" disampaikan dalam Kegiatan Perkumpulan "Persoalan-persoalan Sosial Untuk Perkembangan di Mesir", Lembaga Perencanaan Nasional, pada bulam Maret 1981 di Kairo.

ilmu ini, sebagaimana yang telah diingatkan oleh para pelopor wacana filosofis pada zaman kita, merupakan lokasi inovasi yang paling krusial dalam pemikiran filosofis kita yang bersifat logis dan metodologis. Ia senantiasi tersembunyi dalam fakultas-fakultas Syari'ah di universitas-universitas agama misalnya Universitas Al-Azhar, Universitas-universitas Islam yang bagaikan tanah gersang, orang-orang desa dan perkebunan, fakultas-fakultas hukum di universitas-universitas nasional dengan konsisten pada syari'ah Islam. Ushûl al-fiqh seolah-olah merupakan salah satu pengantar di universitas-universitas tanpa mengkomparasikannya dengan ilmu pengetahuan yang terdapat dalam tradisi Barat yakni melalui logika hukum dan metode-metode interpretasi[16]. Kita telah menggusur ushûl al-fiqh dari kalkulasi, padahal, ia adalah logika teks, spiritualitas peradaban, metode pemikiran, dan lokasi inovasi kendatipun kegalauan kita yang terus menerus terhadap sirnanya pemikiran metodologis dalam pemikiran kontemporer kita dan seruan kita kepada urgensi metode dalam pemikiran Barat.

Pengajaran kita terhadap empat ilmu pengetahuan rasional, kita tempatkan pada satu wilayah tanpa mengunggulkan antara yang lainnya. Oleh karena itu, Ilmu Kalam identik dengan filsafat dan tasawuf tanpa ada perbedaan dari segi urgensi dan manfaat pada masa sekarang. Bahkan, tanpa dialektika di antara ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan itu. Inilah dialektika yang dicapai pakar-pakar terdahulu. Karena itu, maka filsafat merupakan pengembangan atas kepercayaan-kepercayaan ideologis dalam pertarungan yang sirkuler antara kaum teolog dan kaum filsuf[17], *tanzîl* bertarung dengan *ta'wîl* dalam dunia fuqaha' dengan sufi. Sedangkan pertarungan antara kaum teolog dengan kaum sufi merupakan pertarungan antara logika nalar dengan logika perasaan, antara *burhan* (pembuktian) dan *kasyf* (penyingkapan). Upaya filsafat iluminatif, di satu sisi, dan pengetahuan iluminasi di sisi lain merupakan penggabungan di antara

---

[16] F. Geny: *Metode Interpretasi dan Sumber Hukum Positif*, L.G. J., Paris, 1954.

[17] Ibnu Rusyd: *Manâhij al-Adillah Fî 'Aqâid al-Millah*, .ed. DR. Mahmud Qâsim, Kairo: al-Anjilû al-Mishriyyah, 1964.

keduanya[18]. Kaum mutakhir seperti kaum *mutaqadimin* mentransformasikan "Klasifikasi Ilmu Pengetahuan" dalam rangka mendefinisikan hubungan keseluruhan ilmu pengetahuan dan sistematika ilmiah yang tunggal sesuai dengan neraca-neraca klasifikasi yang menunjukkan integritas metafisika dengan fisika, dan teologi serta ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan jurisprudensi dengan peradaban[19].

Kita memindah materi setiap ilmu pengetahuan yang telah mencapai separuh pertumbuhannya, seakan-akan kita orang asing baginya, seperti kaum orientalis yang pribumi, kendati kita adalah bagiannya dan bertanggung jawab terhadap ilmu pengetahuan tersebut. Ilmu pengetahuan mengalami stagnasi karena lepas darinya. Tidak adanya pertanggungjawaban kita terhadapnya merupakan tiadanya pertanggungjawaban umum atas tokoh-tokoh ilmu pengetahuan dan ulama, yang pada gilirannya dimiliki oleh para penguasa. Akhirnya, ilmu pengetahuan menjadi stagnan setelah ia tumbuh, berkembang dan mapan.

Di masing-masing ilmu pengetahuan tersebut kita angkat persoalan-persoalan utama beserta kontradiksi di sekitarnya. Seolah-olah kita bukan bagian yang ada di dalamnya. Persoalan itu seakan-akan tidak berarti bagi kita dalam konteks kekinian. Maka dalam teologi, kami mengangkat pertentangan antara Mu'tazilah dan Asy'ariah. Kita tidak mengunggulkan transendensi di atas imanensi dalam tauhid. Kita tidak mengutamakan nalar di atas teks, tidak mengutamakan kebebasan berkehendak di atas fatalisme dan *kasb* dalam keadilan. Kita tidak memberikan prioritas utama kepada praksis di atas iman terhadap nama-nama dan nilai-nilai, tidak mengutamakan kebebasan memilih di atas teks dalam persoalan kepemimpinan. Maka kepemimpinan tidak mutlak berada di kalangan bangsa Quraisy. Prioritas ini merupakan pilihan-pilihan

---

[18] Hassan Hanafi: "Filsafat Iluminasi dan Fenomenologi" dalam *Dirâsât Islâmiyyah*, hal. 273-345.

[19] Al-Fârâbî: *Ihshâ' al-'Ulûm* (Klasifikasi Ilmu Pengetahuan-Ilmu Pengetahuan), *ed.* Utsman Amin, Kairo, Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1949, hal. 91-113.

klasik yang dituntut oleh kontingensi-kontingensi zaman klasik yang memunculkan perebutan kekuasaan sejak masa-masa fitnah pertama yang diabadikan dalam buku-buku dan diulang-ulang oleh dosen-dosen di universitas-universiatas agama secara nasional, meskipun, terdapat perubahan konteks-konteks lokal dan alternatif-alternatif menyesuai tuntutan-tuntutan zaman kita. Kita tetap mengisahkan sekte-sekte tanpa upaya penggabungan di antara sekte, padahal kita mempromosikan persatuan nasional dan menginginkan pembangunan aspek-aspek kenegaraan dalam kemaslahatan dan kesuksesan.

Dalam filsafat, kita mengulang-ulang trilogi klasifikasi klasik yaitu: logika, natural-fisika, dan metafisika, tanpa upaya apa pun untuk merekonstruksi logika formal menjadi logika kesadaran, dialogis maupun sosial. Kita mengulang-ulang natural-fisika klasik, gradasi-gradasi dan sistematikanya yang naik dari empat anasir ke pertambangan, tumbuh-tumbuhan, binatang, jiwa, dan alam yang lepas dari kesadaran kebangsaan kita. Kita mengulang-ulang metafisika klasik dengan iluminasi dan emasaninya serta memberikan prioritas kepada Allah di atas dunia tanpa upaya rekonstruksi apa pun untuk mereduksi pandangan kepada dunia dalam rangka memutuskan keterasingan kita di dalamnya untuk kembali kepadanya. Kita menetapkan kepastian kenyataan di dunia dengan justifikasi-justifikasi nujum dan rotasi semesta. Kita melihat ramalan untuk mengetahui nasib-nasib manusia. Kita melihat kota utama sebagai representasi negara tua yang menggusung nilai di tas segalanya. Mengemuka kembali konstruksi klasik, dengan ketiadaan narasi manusia dan sejarah di dalamnya, padahal keduanya merupakan pusat kemajuan setiap bangsa dan peradaban[20].

Kita mengembalikan tasawuf klasik dan mengulang-ulangnya sebagai ilmu pengetahuan tanpa berupaya mendefinisikan kembali

---

[20] Hassan Hanafi: "Tradisi Filsafat Kita" dalam *Dirâsât Islâmiyyah*, hal. 107-144; juga "Mengapa Diskursus Tentang Manusia Sirna dalam Tradisi Klasik Kita?", *Ibid.*, hal. 392-415; "Mengapa Diskursus Tentang Sejarah Sirna dalam Tradisi Klasik Kita?", *Ibid.*, hal. 416-456.

pertumbuhan historis-subjektif-esensialnya. Bahkan mengesampingkan sumber-sumber dan pengaruh-pengaruh eksternalnya sebagaimana yang telah dilakukan kaum orientalis dengan signifikansi pada metode al-atsr wa al-ta'aststur sehingga tasawuf hanya semata-mata reduksi historis atas gelombang kesombongan, kemewahan, kerakusan terhadap dunia, tunduk di antara kelompok politik, yang masing-masing kelompok mengklaim bahwa dirinya paling benar dalam justifikasi doktrinal dengan mengkafirkan yang lain. Tasawuf merupakan gerakan perlawanan pasif setelah perlawanan aktif menjadi absurd dan setelah diperkuat oleh sejumlah imam dari keluarga Nabi (ahl al-bayt) meninggalkan kekuasaan. Tidak ada yang tersisa kecuali kebersihan dan ketulusan individual setelah ketulusan dan kesucian kolektif menjadi absurd, meninggalkan dunia dengan seisinya setelah manusia mulai rakus terhadapnya, dengan lari kepada Allah setelah dunia menjadi lokasi maksiat. Kita tidak menggulirkan pertanyaan: Apakah situasinya sekarang ini seperti itu? Apakah perlawanan merupakan sikap putus asa? Apakah lari kepada Allah merupakan alternatif? Apakah penyelamatan atau pembebasan kolektif telah bermuara pada jalan buntu atau bersifat paradoks? Apakah persaksian kita adalah membangun oposisi sebagaimana persaksian yang dilakukan oleh ahl al-bayt? Kita tetap mempelajari tasawuf. Kita mempelajarinya sebagai gerakan keluar dari dunia ketika dunia menyingkir dari kekuasaan kita, lari dari jemari kita, dan lari sebagaimana larinya orang-orang yang kehilangan otoritas dan kekuasaan, kemudian pihak lain datang sebagai pengganti alternatif dari kita untuk menduduki posisi kita dengan argumentasi sebagai bantuan, pertolongan, dukungan bersama, shifting of sistematization, dan pencerahan-pencerahan bersama.

Di fakultas-fakultas Syari'ah yang ada di universitas-universitas agama dan fakultas-fakultas hukum yang ada di dalam universitas-universitas nasional, kita mengulang-ulang sistematika klasik yang ada dalam Ilmu Ushûl al-Fiqh dan mengusung empat aliran yang tampak berbeda-beda secara diametral. Mazhab Maliki memberikan prioritas utama pada realitas daripada teks, mazhab Hanafi memberikan prioritas utama kepada teks daripada realitas, mazhab

Syafi'i menggabungkan keduanya menyesuai tuntutan dan kepentingan, dengan mempertimbangkan perubahan ruang dan waktu. Mazhab Hanbali menyeru untuk kembali kepada *ushûl* setelah pemikiran menjadi bercabang-cabang dan jauh, metode-metode analogi menjadi kontradiksi, kepentingan pribadi dan kemaslahatan saling berkelindan, dan argumen-argumen menjadi carut-marut. Demikian juga, kita mengulang-ulang sistematika klasik mengenai empat sumber pokok yaitu: al-Qur'an, al-Sunnah, al-Ijma' (konsensus) dan al-Qiyas (silogisme), suatu sistematika yang harmonis dengan semangat zaman klasik untuk merefleksikan kedekatan wahyu dan prioritasnya terhadap realitas. Demikian pula halnya spiritualitas wahyu yang direpresentasikan dalam *asbâb al-nuzûl* dan *al-nâsikh wa al-mansûkh*, di mana, prioritas utama diberikan kepada realitas daripada kepada ide pemikiran. Konsekuensinya, sistematika atau urut-urutan empat dasar pokok yang dituntut oleh spiritualitas zaman adalah: silogisme (qiyas), konsensus (ijma'), al-Sunnah, dan al-Kitab. Sistematika ini merupakan sistematika menaik yang berhadapan dengan sistematika klasik yang menurun, deduksi berhadapan dengan induksi, kaidah berhadapan dengan nilai. Dalam konteks inilah, anggapan tertutupnya pintu ijtihad, minimalitas sandaran kepada nalar, sirnanya logika, dan hilangnya praksis persepsi mengemuka. Silogisme merupakan pengalaman individu tertentu dan usaha keras nalarnya yang murni. Ia merupakan dianggap mampu melakukan analogi, jika ia memenuhi persyaratan-persyaratan ijtihad: mengetahui logika bahasa, mengetahui *asbâb al-nuzûl* yang primer dan menyadari kepentingan-kepentingan kaum muslimin yang nyata yang merupakan *asbâb al-nuzûl* yang sekunder yakni lokalitas wacana teks secara objektif. Konsensus (ijma') adalah pengalaman kebersamaan ulama dan masyarakat, ia merupakan model dialog bebas antara para pemikir, teoritikus dan pengikut rasio tanpa ada rasa takut, determinasi atau pemaksaan pendapat yang tunggal, meskipun pemikiran tersebut dilontarkan oleh seorang khalifah, imam, hakim agung, maupun panglima militer. Al-Sunnah merupakan pengalaman khusus bagi model manifestasi pertama yang terjadi dalam kehidupan penyampai wahyu sebagai sumber petunjuk, sebagaimana yang terjadi dalam

agama Kristen dan Yahudi di masa pertama, dan periode-periode pertama dalam setiap aliran pemikiran sebelum diambil oleh praktik-praktik historis dan benturan-benturan kekuatan melalui distorsi, perubahan ataupun kepunahan. Al-Qur'an merupakan pengalaman masyarakat-masyarakat dan bangsa-bangsa dalam batas sejarah, timbunan pengetahuan manusia yang universal yang dimanifestasikan dengan pemeriksaan kembali nalar dan fitrah sebagaimana yang muncul dalam hikmah-hikmah, perumpamaan-perumpamaan, riwayat-riwayat dan sastra-sastra kerakyatan[21].

Kita telah mengesampingkan ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan tekstual murni dari kalkulasi, sehingga ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan tekstual murni itu ditelan oleh universitas-universitas agama dan sebagian kelas-kelas bahasa Arab yang terdapat di universitas-universitas nasional, dengan mengangkat kembali ilmu-ilmu al-Qur'an, hadis, tafsir, sejarah Nabi, dan hukum sebagaimana yang ditinggalkan para pakar terdahulu tanpa upaya pengembangan. Dengan kata lain, tidak ada transformasi dari periode ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan transferensial ke periode ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan transferensial-rasional. Itulah fokus perhatian orang-orang modern sampai kemudian muncul generasi berikutnya yang mentransformasikannya ke dalam ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan rasional murni, yang merupakan ilmu pengetahuan populer dalam kesadaran nasional kita. Ia mengendap dalam pikiran, meresap dalam kesadaran, memenuhi perpustakaan-perpustakaan umum dan khusus yang ada di masjid-masjid dan gedung-gedung. Untuk menghidupkannya, dibangunlah lembaga-lembaga dan sekolah-sekolah agama, percetakan, distribusi, yang bekerja di belakangnya para distributor dalam waktu yang cukup lama. Ilmu pengetahuan tersebut dipakai oleh para imam dan orator, orang umum dan orang khusus sebagai argumentasi-argumentasi otoritas untuk afirmasi maupun negasi. Ia adalah ilmu pengetahuan-

[21] Hassan Hanafi: *Les Methodes d'Exegese, essai sur la science des fondements de la Comprehension, 'Ilm Usul al-Fiqh*, (Metode Interpretasi, Esai Tentang Ilmu Ushûl al-Fiqh) Kairo: Dewan Seni, Tulisan dan Ilmu-Ilmu Sosial, 1965, hal. 63-161

ilmu pengetahuan transferensial murni yang tumbuh secara stagnan dan tidak ditransformasikan sama sekali ke dalam ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan transferensial rasional sebagaimana empat ilmu pengetahuan lain yang didominasi oleh kelas-kelas filsafat. Ketika ilmu pengetahuan itu jauh dari praktik nalar dan sentuhan kritik maka ia, pada akhirnya ditimbuni oleh cerita-cerita yang khurafat. Kritik internal hilang darinya dan kita merasa cukup dengan kritik eksternal sebagaimana yang telah dibuat oleh para para ulama terdahulu.

Sejak al-Suyuti dan Al-Zarkasyi, ilmu-ilmu al-Qur'an belum banyak berkembang. Bab-babnya tidak bertambah dari bab-bab lama yang mencapai ratusan bab termasuk huruf, bentuk, dan bunyi serta tanpa distingsi antara apa yang merupakan sesuatu yang menunjukkan dan apa yang tidak mempunyai implikasi tekstual. Kita tetap saja mengulang-ulang materi yang mempunyai implikasi tekstual, sebagaimana ulama-ulama terdahulu, dengan asumsi kedekatana masa mereka dengan turunnya wahyu misalnya: apakah Surat *al-Fatihah* merupakan bagian dari al-Qur'an? Apakah *Basmalah* merupakan bagian dari Surat? Persoalan-persoalan yang tidak mempunyai implikasi tekstual langsung terhadap kita, karena sudah mapan dan tidak menyediakan ruang untuk dialog, sebagaimana juga jejaknya terhadap yang lain misalnya keharusan membuang lafaz "katakanlah" (*qul*), "ia berkata" (*qaala*) atau perubahan sejarah hijriah ke sejarah kelahiran Rasul yang lebih banyak menimbulkan bahaya daripada manfaat dan desintegrasi daripada integrasi. Sementara, zaman kita menuntut agar prioritas diberikan kepada bab-bab lain yang telah disebutkan oleh ulama terdahulu tanpa pemusatan pada implikasi tekstualnya misalnya "*asbâb al-nuzûl*" yakni mendahulu-kan realitas daripada ide pemikiran, "*al-nâsikh wa al-mansûkh*" yakni evolusi pembinaan ajaran tentang zaman dan analoginya terhadap kapasitas dan kelayakan, Makah dan Madinah, yakni konsepsi dan sistem, akidah dan syari'ah, persepsi dan praksis dan seterusnya.

Ilmu-ilmu tafsir klasik selalu merupakan tafsir yang panjang dan temporal, yang terpotong-potong, surat per surat, ayat per ayat,

ketika satu tema tersebar dalam sejumlah tempat sehingga keutuhannya hilang, manusia kehilangan pandangannya, konstruksinya menjadi pecah berkeping-keping. Konsekuensinya tafsir tidak mengubah realitas sedikit pun dan tidak mengajukan teori apa pun terhadap realitas. Pada satu sisi, tafsir tematik terhadap al-Qur'an kadang-kadang lebih dekat kepada spiritualitas zaman untuk mengetahui sikap wahyu terhadap bumi, kepemilikan, praksis, strata-strata sosial, fakir, kaya, kebiasaan-kebiasaan lepuh yang mengandung air, subordinatif terhadap pihak asing, kebebasan dan determinasi[22]. Ilmu-ilmu tafsir klasik juga merupakan penjelasan pertarungan sejarah yakni realitas-realitas material yang ditunjuk oleh teks. Sementara di sisi yang lain, teks semata-mata merupakan pendorong aksi dan perilaku yang kebenaran teoritisnya terdapat dalam koherensinya dengan pengalaman manusia dan tidak dengan realitas-realitas sejarah[23].

Ilmu pengetahuan sejarah (*sirah*) hanya merupakan problem personal dalam kehidupan praksis kita, pengkultusan terhadap pribadi-pribadi, ketika terjadi transformasi pemikiran-pemikiran, aliran-aliran, prinsip-prinsip, sistem-sistem pemerintahan bahkan periode-periode sejarah ke dalam individu-individu. Wahyu adalah prinsip-prinsip dan bukan kepribadian, teori-teori dan bukan individu, konsepsi-konsepsi primordial dan doktrin-doktrin universal. Rasul adalah penyampai wahyu, interpreter yang mengapresiasikan universalitas wahyu, dan penyelaras doktrin ajaran wahyu. Rasul bukanlah wahyu itu sendiri. Jika tidak, maka kita terjebak dalam konsep wahyu Kristen yaitu individu al-Masih atau doktrin-doktrin gereja. Ilmu pengetahuan sejarah (*sirah*) tumbuh di kalangan Kristen sebagai refleksi transformasi keyakinan dari kalimat (firman) kepada al-Masih, pribadi kepada para pendukung setianya khususnya Paulus dan sakralisasi para pendukung setia terhadap orang yang sesudahnya, penghormatan terhadap pendeta-pendeta dan penguburan mereka di dalam gereja-gereja serta pembangunan

---

[22] Muhammad Bâqir al-Shadr: *Tafsîr al-Maudlû'î Li al-Qur'ân*.

[23] Hassan Hanafi: "Qirâ`ah al-Nash" (Wacana Teks), dalam *Majalah Alif*, Vol. VII, 1988.

tempat-tempat ibadah di atas kuburan-kuburan mereka. Berbeda dengan Islam, seorang Rasul hanya orang yang menyampaikan wahyu. Ia memakan makanan dan tumbuh di pasar-pasar. Ia adalah anak seorang perempuan yang memakan dendeng, seorang utusan yang telah didahului utusan-utusan yang lain. Ia tidak membangun mukjizat-mukjizat pada masa hidupnya maupun sesudah wafat. Kelahiran dan kematiannya sama dengan manusia yang lain. Karena itu, personifikasi (baca : penubuhan,*ed*) risalah yang terjadi dalam ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan *sirah* merupakan endapan sejarah yang dibentuk untuk mengkultuskan pribadi-pribadi dalam kehidupan sosial kontemporer kita. Pada gilirannya, ilmu pengetahuan *sirah* juga ditopang oleh teori-teori *syafa'at*, otoritas, moderasi, cinta dan biografi *ahl al-bayt*. Personifikasi ini bersumber dari metode-metode sufisme yang dianggap sebagai pelopor pertama keberagamaan dan kebangsaan sebagaimana yang diperhatikan masyarakat dalam kehidupan sehari-hari mereka.

Ilmu pengetahuan hadis (*'ulûm al-hadîts*) secara meyakinkan mampu mengoreksi validitas pernyataan-pernyataan Rasul, setelah pernyataan-pernyataan tersebut tercerai berai dan saling berjauhan, bertambah dan berkurang, yang asli bercampur-aduk dengan yang palsu, dan setelah orang-orang periode pertama menolak kodifikasi sumber *tasyri'* yang kedua dengan alasan merasa cukup pada sumber yang pertama. Konteks-konteks lokal masa pertama mengharuskan kritik eksternal yang bersandar pada validitas *sanad* untuk dianalogikan pada validitas *matan*. Ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dîl* dan Ilmu *Mîzân al-Rijâl* tumbuh karena dekat dengan perawi-perawi hadis. Akan tetapi, saat ini lokalitas sudah banyak berubah, masa kita sudah jauh dari masa para perawi, masa kita menjadi lebih mampu melakukan kritik internal yakni memberikan prioritas kepada *matan* (materi hadis) di atas *sanad* (rangkaian para perawi hadis, orang-orang), analogi dan inverensi validitas hadis berangkat dari validitas *matan*, harmonitasnya dengan nalar dan indera, permulaan sesuatu dan realitas, pengalaman manusia dan kepentingan umum. Ini merupakan parameter-parameter validitas *sanad mutawatir* misalnya: independensi para perawi yakni perawi tidak goyah terhadap setiap

tekanan demi perubahan tanggung jawab dan absurditas kesepakatan, untuk mengubah riwayat. Demikian juga, jumlah nominal perawi yang cukup sehingga rangkaian menjadi teratur dalam perkataan menjadi dasar validitas, misalnya rangkaian teratur pengalaman manusia, kesamaan dalam zaman yakni kesamaan penyebaran riwayat menurut ekspresi zaman dengan tidak menyembunyikan spontanitas atau ketenaran spontan, sehingga bisa diketahui konteks lokal peletakan dan koleksi-koleksi kepentingan yang ingin disembunyikan atau disebarkan teks.

Hukum Islam (*al-fiqh*) juga mempunyai kaitan yang kuat dengan masa klasik, sehingga wacananya didominasi oleh persoalan-persoalan ibadah (vertikal) daripada *mu'amalah* (horizontal) dengan sebagai refleksi kedekatannya dengan periode wahyu dan formalisasi ibadah-ibadah, kesuksesan mu'amalat, klasifikasi hukum di tangan kelompok otoritas sehingga ia menentukan doktrin ajaran untuk masyarakat yang didominasi oleh simbol-simbol dan ritual-ritual serta tidak diorientasikan kepada kehidupan umum, kecuali dalam cabang-cabang, sebagaimana yang terjadi dalam persoalan kepemimpinan dalam teologi ketika persoalan itu diletakkan pada penghujung persoalan dalam sistematika kepercayaan-kepercayaan, yaitu sebagai cabang bukan batang, di pinggiran kepercayaan ideologis dan tidak di pusatnya, dengan alasan mengikuti '*urf* bukan pada tuntutan nalar beserta konsekuensi logisnya. Pada sisi lain, krisis zaman kita terjadi dalam persoalan dominasi subjek, eksklusivitas dalam konteks terpisahnya persoalan-persoalan horizontal (mu'amalat) dengan persoalan-persoalan vertikal (ibadat). kehidupan kita penuh dengan persoalan-persoalan vertikal, sehingga, masalah mu'amalat disesuaikan dengan manfaat-manfaat personal seperti model-model penanaman modal dan penyelundupan modal-modal pokok dengan tirai hukum formal seperti yang tampak pada bank-bank Islam dan perusahaan-perusahaan bursa efek. Fokus perhatian hukum Islam klasik adalah mengetahui hukum-hukum syara': halal dan haram, mengingat kedekatan masanya dengan masa kenabian dan kebutuhan manusia terhadap pengetahuan itu. Jejak tersebut telah mengikuti kita, bahkan kita mengajukan penambahan yang lebih tinggi dalam persoalan

iman.Akhirnya, kita terpusat pada ketentuan halal dan haram dengan meninggalkan persoalan ketentuan *mandub* (anjuran yang jika dilakukan, mendapatkan pahala dan jika tidak dilakukan tidak apa-apa, *pent*.) dan yang *makruh* (anjuran yang jika ditinggalkan mendapat pahala dan jika dilangar tidak apa-apa, *pent*.) atau mentransformasikan keduanya ke dalam persoalan halal dan haram sebagaimana yang telah dilakukan oleh kaum sufisme pada masa sebelumnya, dan kita melupakan persoalan yang *mubah* (yaitu persoalan baik dilakukan maupun ditinggalkan tidak mempunyai konsekuensi hukum apapun, *pent*.). Tidak ada hukum halal kecuali yang telah dihalalkan oleh agama, demikian juga, tidak ada hukum haram kecuali yang telah diharamkan oleh syara'. Sekte Islam kontemporer, misalnya kaum sufisme, telah mengubah yang makruh menjadi haram, yang *mandub* menjadi wajib. Kehidupan umat Islam, selanjutnya, ditransformasikan ke dualisme halal dan haram, kehidupan tauhid menghilang dan mengerucut di hadapan cita-cita utama dan dualisme baik-buruk serta kontradiksi cahaya dan kegelapan. Tercerabutlah ketenangan, keterteraman dan kedamaian dari jiwa. Selanjutnya berubah ke dalam kehidupan perang, antagoni, dan pertarungan dalam benturan prasangka yang tidak seimbang antara kekuatan individu dan kejahatan, atau yang disebut dengan kekuatan baik dan buruk, antara yang utama dan yang hina. Padahal spiritualitas zaman menuntut pembebasan manusia dari penghambaan kepada penguasa, kungkungan tradisi, determinasi hukum perundang-undangan dan mengajak mereka ke dunia natural sebagai landasan wahyu, menyerang mereka dengan hukum mubah sebagai kekuatan hukum halal dan landasan hukum Islam, yaitu kebebasan yang bertanggung jawab atau kebebasan otentik, sebagai anugerah kasih kepada manusia.

Demikian juga, kita mengkaji ilmu pengetahuan rasional-natural murni yang terdapat dalam materi "Sejarah Ilmu Pengetahuan Bangsa Arab", baik ilmu pengetahuan matematis maupun natural dengan mengulang-ulang teori-teori tokoh-tokoh terdahulu atau mengkomparasikan ilmu pengetahuan tersebut dengan ilmu pengetahuan Barat kontemporer dengan menjustifikasi bahwa kita

mempunyai benang emas yang lebih dahulu daripada yang lain, sampai diri kita dipandang naïf. Sebagai ganti atas sikap glorifikasi masa lampau ini, pihak di luar kita, telah bergegas melampaui kita. Hal ini makin menegaskan secara nyata ketertinggalan kita. Kajian ilmu pengetahuan rasional-natural murni kadang lebih dekat kepada sejarah ilmu pengetahuan murni yang ada pada periode-periode yang lampau untuk mengembangkan ilmu pengetahuan Barat modern, khususnya transferensi ilmu pengetahuan Yunani dan penerjemahannya ke dalam bahasa Barat menjelang masa kebangkitan. Demikianlah bentuk sejarah ilmu pengetahuan umum dari perspektif Eropa ketika segalanya dituangkan ke dalam sejarah Barat Modern, semenjak ilmu pengetahuan awal yang terdapat di Cina, India, Persia, Mesir dan di kalangan bangsa Arab Muslim. Tidaklah ilmu pengetahuan Arab-Islam, melainkan hanya mata rantai integral antara ilmu pengetahuan Yunani dan ilmu pengetahuan Barat. Kita mempunyai keunggulan transferensi dan kesungguhan pembawanya, meskipun, terkadang persoalan menjadi distortif menurut pemahaman kaum muslimin. Maka, selanjutnya mereka memperburuk *ta'wil*, mencampur-adukkan ilmu pengetahuan dan agama, juga antara Aristoteles dan Plato. Kita tidak mengetahui bahwa sampai pada penyebutan "Sejarah Ilmu Pengetahuan Bangsa Arab" adalah salah karena objeknya adalah pertumbuhan ilmu pengetahuan di kalangan kaum muslimin karena sesungguhnya para pembawa ilmu pengetahuan adalah kaum muslimin sebagaimana ilmu pengetahuan tumbuh karena penekanan Islam yang mengharuskan secara individual maupun kolektivitas. Pendapat yang menyatakan bahwa mayoritas pembawa ilmu pengetahuan berasal dari non-Arab (*'ajam*) merupakan pendapat yang menolak suatu kesalahan dengan mendatangkan kesalahan yang lain, bangsa *'Ajam versus* bangsa Arab, dan penggabungan dua kesalahan tidak akan berubah menjadi kebenaran. Sehingga, Arabisme berarti dialek namun sebagian karya ilmiah ditulis dengan menggunakan bahasa Persia, Turki dan India. Sebagaimana Arabisasi sudah paripurna melalui keutamaan Islam. Persoalan yang krusial bagi kita bukanlah sejarah ilmu pengetahuan yang mengantarkan Barat mencapai puncaknya dan menjadikan

setiap kontribusi bangsa-bangsa non-Barat sebagai kenistaan serta dikotomi tendensi ilmu pengetahuan dan sejarah ilmu pengetahuan, antara lingkungan dan perkembangan evolutif, antara titik permulaan dan titik akhir, antara Barat dan sumber-sumbernya yang ada di Timur. Persoalan yang krusial bagi kita mengenai ilmu pengetahuan rasional-murni adalah mekanisme kelahiran ilmu pengetahuan ini dari tauhid; apa hubungan antara fungsi nalar dan konsepsi alam di satu aspek, dengan tauhid pada aspek yang lain? Apakah tauhid mampu mengarahkan nalar menuju pemikiran murni melalui aksi transendensi dan mengarahkan nalar menuju alam melalui aksi kehendak dan penciptaan? Apakah ilmu pengetahuan ini mampu mengeksplorasi identitas komprehensif antara wahyu, nalar dan alam? Apakah ilmu pengetahuan tersebut mampu menempatkan identitas nalar dan alam, sebagai identitas wahyu, tanpa upaya mentransformasikannya? Bagaimana ilmu pengetahuan Islam bisa keluar dari tauhid atau bagaimana tauhid mengalami transformasi ke ilmu rasional natural murni? Bagaimana *blue print* tauhid rasional Islam dihadapkan ke dalam pergulatan-pergulatan matematis murni dan ilmu pengetahuan empiris murni? Apakah di sana, terdapat hubungan antara sifat-sifat zat seperti: *al-Qadîm* yakni sesuatu yang tidak mempunyai permulaan, *al-Bâqî* yakni sesuatu yang tidak mempunyai akhir menurut kalkukasi yang tak terhingga dalam matematika? Apakah di sana, terdapat relasi antara yang tunggal, kalkulasi keutamaan dan komplementasi? Apakah relasi antara transendensi dan seni Islami yakni urutan bentuk-bentuk arsitektur sampai tak terhingga dari keseluruhan aspek? Apa relasi antara menjauhkan diri dari *tajsîm* (penubuhan) dan *tasybîh* (penyerupaan) dalam atribut-atribut dan menjauhkan diri dari penggambaran dan pahatan dalam seni? Apakah motivasi-motivasi ini tetap abadi setelah tauhid menjadi mapan dan stagnan dalam pikiran-pikiran, atau dorongan-dorongan tersebut terus menerus memberontak terhadap spiritualitas zaman, bahkan tumbuh dari lingkungan internal seni dan pembentukan karya seni, misalnya, prioritas seni-seni yang bersifat pendengaran di atas seni-seni yang bersifat penglihatan dengan memalingkan pandangan dari wahyu baik kalimat maupun sketsa-

sketsa? Apakah mungkin seni lukis, pahat, dan gambar tumbuh di kalangan kita secara benar-benar Islami tanpa meniru pada Barat sama sekali? Ilmu pengetahuan nyata di kalangan kita, kebanyakan adalah ilmu pengetahuan yang ditransfer dari ilmu pengetahuan Barat tanpa mengetahui filsafat dan landasan-landasan teoritisnya, titik akhir tanpa titik permulaan, signifikansi tanpa teori. Adakalanya, merupakan ketertutupan diri dan penolakan atas ilmu pengetahuan Barat yang dianggap berdasarkan atas konsepsi-konsepsi dan motivasi-motivasi yang tidak Islami, kemudian konsepsi-konsepsi dan motivasi-motivasi ini ditransformasikan ke dalam ideologi-ideologi dan materi-materi yang tidak dihadapi kesadaran, tidak berpengaruh dalam pikiran, dan tidak membentuk rasionalitas sama sekali. Di dalamnya, tidak mengesankan inovasi, tidak mengesankan nalar murni dan tidak mengarahkan nalar menuju alam[24].

Adapun ilmu pengetahuan humaniora, bahasa, sastra, geografi dan sejarah, merupakan ilmu pengetahuan yang hampir-hampir tidak disebutkan dalam cabang-cabang filsafat. Ilmu pengetahuan bahasa dan sastra ditransformasikan ke dalam cabang-cabang bahasa dan sastra Arab. Geografi dan sejarah nyaris tidak pernah disebut baik dalam kelas-kelas filsafat maupun dalam kelas-kelas khusus keduanya seperti geografi dan sejarah. Geografi adalah ilmu Barat modern dengan ragam-ragamnya, sedangkan sejarah hanya semata-mata rujukan umum dan sumber-sumber yang ditinggalkan oleh para ulama terdahulu, karena memuat berita-berita yang memalingkan persepsi dari implikasi-implikasi tekstualnya. Kita meninggalkan keduanya sebagai pukulan terhadap para dosen atau sarjana yang menulis pakar-pakar geografi Arab dan sejarawan-sejarawan Arab, dan bagaimana mereka melompati benang emas yang terdahulu. Mereka seperti pengembara yang menjelajahi bumi, mengabaikan peta, dan menjernihkan rawa-rawa. Padahal mereka adalah para instruktur pada masa-masa "eksplorasi-eksplorasi geografis" Barat, bukan wacana tentang tanda-tanda atau implikasi-implikasi tekstual

[24] Hassan Hanafi: *Manusia Tunduk Kepada Alam*, Stockholm, 1980; *Alam, Kebudayaan dan Teknologi*, Stockholm, 1981; *Filsafat Ruang*, Madina, 1977; *Fenomenologi Pengobatan*, Kuwait, 1982; *Sains, Tehnologi dan Spiritual, Nilai-Nilai*, Tokyo, 1987.

semua hal tersebut dalam mengarahkan wahyu menuju nalar dan alam serta ajakan berpikir tentang gunung-gunung, sungai-sungai, agama-agama dan sebab-musabab turunnya hujan, kilat yang menyambar, memberlakukan suara-suara petir, kondisi yang sangat dingin, salju, embun dan kabut, sebab-musabab panas dan dingin; dan mengarahkan wahyu ulama agar membumi dan menyebar di dunia, mengenal adat istiadat bangsa-bangsa dan suku-suku serta mengeksplorasi sunnatullah tentang makhluk[25].

4. Perubahan Konteks-konteks Zaman

Merupakan kenyataan untuk memikirkan kembali tradisi filsafat secara khusus dan tradisi secara umum. Ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan, konstruksi-konstruksi, solusi-solusi, dan pilihan-pilihan merupakan konteks-konteks yang selalu berubah dari waktu ke waktu, dari fase yang satu ke fase yang lain. Jika sekarang ini kita telah berada di penghujung awal abad XV atau meloncat sedikit, maka di belakang kita ada empat belas abad tradisi yang termasuk ke dalam dua periode: periode pertama membentang selama tujuh abad, sejak abad pertama hingga abad ke tujuh. Tradisi filsafat tumbuh pada abad pertama dan abad kedua. Ia berkembang dan mencapai puncak pada abad kelima dan abad ke enam, yaitu sejak serangan Al-Ghazâlî terhadap ilmu pengetahuan rasional pada abad V dan upaya Ibnu Rusyd memecahkan kebuntuan dikotomik (baca: agama dan filsafat,*ed*) pada abad VI. Ketika pukulan itu berpengaruh, Ibnu Rusyd diblokir para *fuqaha*' di Maghrib dan membatasi pengaruhnya di Masyriq, sehingga kehancuran cepat terjadi pada abad VII dan VIII. Pada saat itu, muncullah Ibnu Khaldun untuk menceritakan fase pertama dengan mempertanyakan sebab-sebab kehancuran. Secara natural kesadaran historis tumbuh setelah sempurnanya salah satu fase sejarah.

---

[25] Al-Kindi mempunyai beberapa risalah yang terdapat dalam bagian kedua. Di antara risalah-risalah itu, terdapat risalah tentang dunia cakrawala, elemen-elemen, jirim yang tertinggi, warna, hujan, kabut, salju, embun, kilat, petir, guruh, es, suhu udara yang dingin dan panas, pasang-surut. Sebagaimana bisa merujuk kepada karya-karya Abû Bakar al-Râzî dan Jâbir bin Hayyân serta ulama lainnya yang termasuk dalam kelompok kaum spiritualisme-matematis dan kaum naturalis yang biasanya menyebutkan materi-materi sejarah ilmu pengetahuan bangsa Arab.

Fase kedua terbentang dari abad VIII hingga abad XIV yang juga mencapai batas waktu tujuh kurun. Di dalam kurun waktu itu, peradaban menceritakan dirinya dan melestarikan dirinya melalui kodifikasi. Maka lahirlah ensiklopedi-ensiklopedi besar. Atau ia menganotasi dirinya sendiri dan meringkas inovasi-inovasinya yang terjadi pada masa anotasi dan sinopsis dengan pengambilan secara gradual dan representasi yang kedua kecuali sebagian inovasi-inovasi mutakhir yang terjadi di Iran dan Turki serta di belahan dunia Islam di wilayah-wilayah yang tidak berbicara dengan menggunakan bahasa Arab, pelestarian kehidupan di ujung-ujung dunia setelah hati mengalami stagnasi kemudian lahirlah gerakan-gerakan reformasi yang dimulai pada abad XII oleh Wahabisme kemudian Al-Afghânî dan murid-muridnya pada abad XIII hingga Hassan al-Banna, *al-Ikhwân al-Muslimin*, dan organisasi-organisasi Islam aktual pada abad XIV dan penghujung awal abad ini. Masing-masing gerakan membalik konteks-konteks zamannya dan mereduksinya.

Oleh karena itu, di sana terdapat dua fase yang berbeda dalam tradisi klasik dan peradaban Islam kita. Fase pertama adalah klasik dan kedua fase modern. Di fase pertama, peradaban disempurnakan dalam siklusnya yang pertama. Sedangkan di fase kedua, kita masih bisa menyaksikan samapi sekarang. Di akhir fase yang pertama, peradaban mulai mengendur, di mana pada fase yang kedua ia mulai berusaha bangkit. Kita merupakan bagian dari kebangkitan peradaban itu, pewaris-pewaris gerakan reformasi dan orang-orang yang berusaha mengembangkan peradaban hingga mencapai kebangkitan yang menyeluruh. Fase pertama seimbang dengan tradisi Barat Abad pertengahan, sedangkan fase kedua seimbang dengan masa-masanya yang modern. Berdasarkan realitas ini, maka terdapat dialektika antara dua tradisi: tradisi klasik dan tradisi Barat yang didefinisikan dalam dialektika "diri" (*al-ana*) dan "yang lain" (*al-akhar*). Masa kejayaan dan kesempurnaan di kalangan kita terjadi dalam fase pertama yang merupakan Abad pertengahan Eropa. Sedangkan masa kodifikasi, anotasi dan sinopsis yakni masa stagnasi, merupakan masa reformulasi yang terjadi pada abad Barat Modern. Sehingga tradisi klasik kita bukanlah tradisi Abad pertengahan,

penggusuran "yang lain" pada "diri", sebagaimana halnya kita tidak hidup pada abad Barat Modern, penggusuran "diri" pada "yang lain".

Dialektika dua fase itu, yang pertama dan yang kedua, dalam tradisi klasik kita merupakan dialektika berlawanan, sebagaimana berikut:

1. Peradaban tumbuh dalam fasenya yang pertama, pada masa masyarakat berada dalam masa kemenangan. Tentaranya adalah penakluk yang dalam waktu cepat dan singkat mampu menggantikan dua imperium kuno, Persia dan Roma, dan Islam tersebar di Asia Tengah untuk wilayah Timur hingga perbatasan Cina, di Barat sampai pada Andalusia (Spanyol) dan Ibar al-Baranis. Benar adanya, bahwa Islam menyebar ke Afrika pada fase kedua dan melahirkan periode yang lemah dan terasing. Islam secara fundamental tersebar menurut ekspresi metode-metode Sufisme dan sebagian gerakan-gerakan pembebasan melawan serbuan Eropa. Akan tetapi, dunia Islam terbalik. Ia merupakan dunia yang dikalahkan dan diembargo. Akibatnya, ilmu pengetahuan Islam muncul dalam kemegahan, kemenangan dan kebanggaan ekspansi. Maka konsepsi-konsepsi ilmu pengetahuan tumbuh sesuai dengan kerangka ini: memprioritaskan kehendak yang terbelenggu di atas kebebasan kehendak dalam bidang teologi, memprioritaskan *wâjib al-wujûd* di atas yang mungkin ada dalam bidang filsafat, memprioritaskan Allah di atas dunia dalam bidang tasawuf, memprioritaskan teks di atas realitas dalam bidang ushûl. Ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan tersebut dengan pusat-pusat dan prioritasnya merupakan model negara yang kuat yang menguasai, dan imperialisme yang saling melemparkan ke daerah-daerah. Ketika persoalan itu berjalan dengan baik karena sistem-sistem yang berkuasa, maka ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan itu menjadi mapan, sistem-sistem mengumpulkan doktrin teoritis dan hukum, sehingga dialektika di antara keduanya terus berlangsung. Negara akan memilih ideologinya sedangkan ideologi-ideologi akan menopang negara.

Sekarang konteks-konteks telah berubah. Masyarakat dalam fase keduanya telah menjadi masyarakat yang dikalahkan setelah menghadapi serangan-serangan Tentara Salib di Barat dan serbuan-serbuan pasukan Tartar dan Mongol di Timur. Kemudian setelah lepas dari penyerbuan-penyerbuan bala tentara Salib, neo-kolonialisme modern Barat kembali menyerbu dunia Islam dari darat dan dalam hati. Persoalan mulai mengepung dunia Islam dari laut dan wilayah distrik. Masyarakat Islam diserbu dan dikalahkan setelah sempat menjadi masyarakat yang menang dan dijajah setelah menjadi bangsa yang bebas dan merdeka, dipolarisasi setelah menjadi masyarakat yang bersatu, menjadi masyarakat yang tertinggal setelah berada di puncak periode kemajuan dan pertumbuhan. Masyarakat dunia Islam menjadi terbelenggu, tergantung kepada "yang lain" dalam persoalan kesejahteraan dan persenjataan, dalam persoalan ilmu dan pertumbuhannya. Independensi hakiki masyarakat Muslim tercerabut dan dirubah ke dalam subordinasi kepada "yang lain". Tanahnya diduduki seperti yang terjadi di Palestina, Sabtah dan Maliliah. Di sana, terdapat kaidah-kaidah militer asing maupun pribumi yang dituangkan dalam sumpah-sumpah militer secara langsung atau tidak langsung, di bawah tirai perjanjian-perjanjian persahabatan dan bantuan. Propagandanya di luar adalah untuk merongrong kekuatan Barat kemudian mengharapkan dapat bantuan, mengharapkan belas kasihan dari embargo, penurunan suku bunga, dan menuntut jeda-jeda toleransi. Format-format dosen-dosen filsafat terbentuk, bahwa mereka mempelajari ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan yang tumbuh pada periode kemenangan dan mereka menjalani kehidupan dalam realitas periode kekalahan. Oleh karena itu, terjadi kesenjangan antara materi ilmu pengetahuan yang dibawa oleh para dosen dan didengarkan oleh para mahasiswa dengan realitas baru yang dialami oleh kedua belah pihak pada batas yang sama. Konsekuensinya, filsafat menjadi terisolasi dan tidak menemukan telinga-telinga yang mendengarkan. Filsafat tidak terbiasa berorasi dengan publik pembaca. Di sebagian kalangan dosen, filsafat ditransformasikan

ke dalam materi untuk pengakuan-pengakuan, pencapaian ilmu pengetahuan dan memperoleh sertifikat serta mendapatkan lisensi-lisensi. Realitas tidak mengalami perubahan. Ia tertinggal di pijakan keterputusan antara kebudayaan dalam periode kemenangan dan realitas aktual yang ada dalam periode kekalahan. Keterputusan ini menjadi salah satu fenomena kemunafikan keseluruhan zaman. Apabila ulama terdahulu telah menggariskan: Islam, membayar upeti atau perang, dan Islam yang menang, maka bagaimana dengan masyarakat pada masa sekarang ini, padahal mereka tenggelam dalam permintaan sumbangan, belas kasihan dan subordinasi?

2. Ketika pasukan-pasukan militer merupakan penakluk dan masyarakat merupakan pemenang pada fase pertama, maka musuh-musuhnya tidak mampu mencapai kekuatannya atau berhenti di depan pasukannya. Mereka lalu memukul dari belakang dan menuju ke sumber kekuatannya yaitu agama baru dan ideologi tauhid. Muncullah gerakan-gerakan *zindiq* dan kekacauan ideologi-ideologi untuk mengepung dan melilit wilayah Islam dari pintu yang berbeda, dari pintu persepsi bukan pintu praksis, dari pintu kepercayaan-kepercayaan ideologis dan bukan dalam kancah pertarungan. Musuh Islam berasal dari para pendukung agama-agama kuno misalnya Manawiyyah dan aliran-aliran populis yang ada di tanah-tanah taklukan seperti Majusi atau agama-agama yang Islam masuk bersamanya dalam dialog ideologis seperti Yahudi dan Nasrani. Konsekuensinya, muncullah ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan Islam, yaitu rasional-tekstual, untuk membela ideologi baru dan memasuki pertarungan-pertarungan ideologis melawan filsafat-filsafat, aliran-aliran dan agama-agama kuno. Tentu saja peradaban akan menentang domain-domain yang berbahaya bagi kepercayaan-kepercayaan ideologis teoritis setelah ia yakin dengan kekuasaannya di atas bumi dan mentransformasikan masyarakat menuju agama yang baru.

Sekarang konteks-konteks itu telah berubah. Serangan-serangan tidak lagi diarahkan kepada ideologi-ideologi, kecuali serangan

kebudayaan yang kita sangat menyadarinya dan membicarakannya siang dan malam, sampai pada sarana-sarana produksi dan partai-partai modern, di mana, kaum orientalis telah melakukan apa yang telah dilakukan oleh para musuh terdahulu. Sekarang ini tidak ada seorang pun di antara kita yang mengkonsepsikan Allah adalah dua atau tiga. Di kalangan kita tidak ada orang musyrik atau kaum pagan, penyembah pohon atau api, percaya kepada matahari atau bulan, meminta dengan sungguh-sungguh kepada tata surya atau bintang. Akan tetapi, sekarang ancaman bahaya diarahkan ke tanah (wilayah, *ed*), kekayaan dan pengusiran rakyat ke luar tanah airnya di Palestina. Sebagaimana ancaman bahaya itu diarahkan kepada kebebasan manusia yang berasal dari sistem perbudakan dan paksaan. Padahal kita tetap berada dalam pengajaran filsafat. Kita masuk dalam medan pertarungan tentang zat dan sifat, *'aql* dan *naql*, kenabian dan kiamat, iman dan tindakan praksis, penciptaan dan pelimpahan (emanasi), keutamaan-keutamaan teoritis dan keutamaan-keutamaan praksis, di mana sebelumnya kita sudah menggeluti dan mengelaborasinya. Kita mengabaikan medan pertarungan tentang persoalan tanah, kekayaan, kebebasan, keadilan sosial, kemerdekaan dan subordinasi, tidak masuk ke dalamnya dengan nama filsafat. Sebaliknya, kita tidak berupaya menyeleksi solusi-solusi kontemporer bagi problematika-problematika klasik yang mengkristal di relung zaman.

Persoalan zat dan sifat mempunyai implikasi tekstual kontemporer. Maka hubungan penambahan merupakan personifikasi, hubungan persamaan merupakan keadilan di hadapan undang-undang. Menjadikan nalar tunduk kepada *naql* adalah perintah, dan menjadikan *naql* tunduk kepada nalar adalah pencerahan. Kenabian adalah sejarah otonomi kesadaran manusia bukan mengurungnya, *al-ma'ad* adalah masa depan manusia di dunia dan tidak berada di luar dunia. Tindakan praksis adalah bagian dari iman dan tempat konkritnya yang pertama sebagaimana tindakan praksis dialirkan dari persepsi yang terdapat dalam hubungan komplementer, tidak dalam hubungan keunggulan.

Emanasi (pelimpahan) sebagai peningkatan gradual yang kadang-kadang menjadi landasan birokratisme. Penciptaan kadang-kadang mempunyai relasi dengan hati dan transformasi dari satu situasi ke situasi yang lain. Pada sisi lain, *qidam* (sudah ada sebelum adanya sesuatu, *ed*) menemani dunia sejak permulaannya, sehingga manusia hidup di dalamnya dengan ramah. Jika muncul gerakan-gerakan reformasi religius atau orasi-orasi politik, maka gerakan-gerakan tersebut hampir-hampir tidak berkelanjutan. Bahkan, terus tersungkur karena ada kesenjangan antara ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan yang dinukil dari ulama terdahulu dengan realitas objektif masyarakat[26]. Kemudian, kita mengimajinasikan tanggung jawab rekonstruksi ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan klasik yang kita warisi dari para ulama terdahulu dengan berdasarkan pada konteks-konteks zaman kita setelah ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan itu dimunculkan oleh para ulama terdahulu dengan *starting point* pada kontesk-konteks zaman mereka.

3. Filsafat tumbuh pada fase yang pertama dan Islam ada di depan, peradaban tumbuh dewasa dan bukan tua renta, dengan percaya diri dan tidak ketakutan atau pun lemah. Konsekuensinya, peradaban tidak kuatir dengan inklusivitasnya terhadap peradaban yang lain. Konklusi inklusivitas kultural itu, tidak akan menciptakan goncangan apa pun terhadap identitas atau menghilangkan esensialitas atau kesadaran kekurangan di depan "yang lain". Peradaban tumbuh dalam fase pertamanya, yaitu dalam kondisi penyerangan terhadap "yang lain" dan tidak dalam kondisi pembelaan atas esensi, untuk mencerna "yang lain" dalam "diri" dan bukan untuk menelan "diri" yang ada di dalam "yang lain" dan mencairkannya di dalam "yang lain". Peradaban tumbuh dalam fasenya yang pertama, dari pusat kekuatan dan bukan dari pusat kelemahan, sebagai pembentangan dan penyebaran bukan sebagai keletihan dan penarikan diri.

   Pada hari ini, filsafat tumbuh dalam konteks-konteks yang sama sekali berbeda. Islam merupakan sesuatu yang pergi bukan

---

[26] Hassan Hanafi: *Kegagalan Reformasi, Seruan Reformasi Abad XIX*, Rabath, 1983.

merupakan bagian terdepan, peradaban bersifat historis bukan sesuatu yang tumbuh dengan kepercayaan diri yang lemah dan merasa cacat di hadapan "yang lain", mengambil posisi sebagai murid yang abadi dari guru yang abadi. Filsafat sekarang tumbuh secara terputus dengan identitas dan bergabung dengan "yang lain" tanpa mengetahui indikator-indikator yang lama dan taklid kepada yang baru, tanpa pembacaan terhadap pihak-pihak lain di sisi subjek, bahkan lari dari subjek dan kehilangan identitas. Benturan-benturan kebudayaan meluap pada filsafat dan kita tidak termasuk aspek yang ada di dalamnya misalnya idealisme dan realisme, rasionalisme dan intusionisme, formalisme dan materialisme, kapitalisme dan sosialisme, individualisme dan kolektivisme, strukturalisme dan marxisme dengan mencerabut benturan-benturan dari akar-akarnya dan menanamkannya pada pertumbuhan yang lain. Maka hal tersebut, tidak menumbuhkan filsafat di tanah yang lain dan tidak melestarikan kehidupan filsafat di tanahnya yang lama.

4. Periode penerjemahan yang pertama tumbuh sebagai bagian dari pengenalan kebudayaan negara-negara yang ditaklukkan setelah karya-karya Aristoteles ditemukan di biara-biara Syam, undang-undang Persia dan filsafatnya di temukan di negara Persia. Penerjemahan merupakan bagian dari pengenalan atas pembentuk-pembentuk kebudayaan masyarakat yang dominan dengan penghargaan yang sempurna terhadap kebudayaan bangsa-bangsa yang didominasi. Tradisi kemanusiaan adalah tunggal, sehingga dapat dijumput hikmah dari mana pun juga, meskipun ia berasal dari bangsa yang paling tinggi di antara kita. Penerjemahan dimulai dari posisi kuat dan bukan dari posisi lemah untuk memperkenalkan peradaban pihak yang menang kepada peradaban pihak yang kalah dan bukan pemindahan peradaban pihak yang menang dan menyingkirkan peradaban pihak yang kalah sebagaimana yang terjadi sekarang ini. Adapun penerjemahan yang ada yang dimulai sejak dua abad yang lampau dan terus berlangsung dalam konteks-konteks kita yang permanen hanya diselesaikan dari titik pijak pengenalan pihak yang kalah

terhadap kebudayaan pihak yang menang sebagai bagian dari kesukaan bangsa-bangsa yang dikalahkan untuk mengikuti bangsa-bangsa yang dominan dan menang. Kita pergi kepadanya dan ia tidak datang kepada kita, kita belajar kepadanya dan kita tidak mengajarinya, kita mengambil dan bukan memberi, kita mentransfer dan tidak melakukan inovasi. Maka sebuah kebudayaan ditransformasikan di antara peradaban-peradaban menuju pusat yang tunggal, yaitu transformasi dari "yang lain" ke "diri" setelah ada dialog antara peradaban-peradaban, dan perdebatan antara "diri" dan "yang lain". Di kalangan kita tumbuh perasaan inferior di depan peradaban "yang lain" dan pada saat yang sama, kita membangun pengajaran model klasik di kalangan kita. Seakan-akan "diri" berada dalam pusat kekuatan dan "yang lain" berada dalam pusat ketidakberdayaan sehingga terjadi pergantian jiwa non-kesadaran, pergantian yang lama terhadap yang baru, pergantian yang lampau terhadap yang sekarang, dan filsafat ditransformasikan ke dalam hiburan ketabahan jiwa semata.

5. Peradaban tumbuh dalam fasenya yang pertama dengan bersandar kepada nalar yang dikuatkan oleh wahyu, di mana kaum teolog dan teoritisi menyerukan penggunaan nalar. Persepsi merupakan kewajiban pertama bagi mukallaf hingga sebelum kewajiban shalat. Maka tidak ada kewajiban shalat tanpa pembebanan, dan tidak ada pembebanan tanpa persepsi. Para fuqaha' menetapkan nalar sebagai landasan *naql*, harmonitas nalar yang *clearly and distingly* terhadap riwayat yang valid. Mu'tazilah berpendapat baik dan buruk sebagai sesuatu yang bersifat rasional. Nalar dan pendengaran adalah dua saudara kandung, filsafat dan syari'ah adalah dua orang saudara sepersusuan yang keduanya sepakat dengan *syara'*, saling mencintai melalui watak dan instink. Filsuf dan nabi adalah pribadi yang tunggal. Filsafat dan agama adalah kebenaran dan tendensi yang tunggal, meskipun keduanya berbeda-beda dalam paradigma dan metode. Selanjutnya peradaban yang tertinggi tumbuh pada masa yang paling pendek, bahkan pengkultusan nalar dituntaskan pada hadis-hadis *qudsi* yang banyak sekali. Nalar adalah makhluk yang pertama, ciptaan

Allah yang paling awal.. Muncul ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan positivisme ilmiah, naturalisme dan humanisme, yang nihil dari khurafat/takhayul. Itulah yang terjadi pada masa berikutnya di dalam ilmu pengetahuan Barat modern setelah seribu tahun dan melalui bantuan penerjemahan dari "diri" ke "yang lain", dari peradaban Islam ke peradaban Barat.

Sekarang konteks-konteks sudah berubah. *Naql* menjadi landasan nalar. Fuqaha' mengajak untuk menggunakan teks jika nalar bertentangan dengan teks. Kedaulatan diktatorial Tuhan muncul secara eksplisit berhadapan dengan kedaulatan manusia, bahkan bertentangan dengannya. Perdebatan antara Islam dan sekularisme menjadi keras sampai pada tingkat permusuhan bahkan saling mengkafirkan di antara saudara. Para ulama terdahulu lebih bebas daripada kita sekarang. Kita menjadi lebih banyak melestarikan daripada mereka. Kekaguman kita adalah bagaimana para ulama terdahulu mempelajari genus, agama, dan otoritas tanpa malu-malu dan takut, padahal kita telah menjadikannya sebagai tiga hal yang diharamkan, yang siapa pun tidak boleh mendekatinya. Jika tidak, maka ia dituding atheis, kering dalam etika dan durhaka terhadap perintah-perintah penguasa.

6. Peradaban klasik tumbuh berdasarkan atas kesatuan wahyu dan *mashlahah* , antara agama dan dunia, antara doktrin dan realitas manusia, antara perintah Ilahi dan kehormatan manusia. Keseluruhan ilmu pengetahuan tumbuh untuk memperkuat nilai umum ini (baca :wahyu dan *maslahah*, *ed*), sebelum meletakkan diskursus tentang nilai Barat. Oleh karena itu, dibuat undang-undang. Doktrin-doktrin agama dibuat untuk mengekspresikan spiritualitas ini. Maka doktrin syari'ah adalah untuk manusia bukan manusia untuk syari'ah. Bahkan para fuqaha' meletakkan *maslahah* sebagai landasan hukum dan mereka membuat kaidah-kaidah: "*Lâ dharara wa lâ dhirâra*"; *Dar'ul mafasid muqaddamun ala jalbil masalih*" (negasi atas yang merusak harus didahulukan daripada menarik kepentingan-kepentingan) untuk dijadikan sandaran dalam analogi.

Sekarang kita hidup pada masa, di mana doktrin-doktrin masa lalu berada di satu sisi dan maslahah di sisi yang lain. Doktrin-doktrin seakan-akan merupakan tujuan dalam dirinya sendiri bukan medium untuk merealisasikan kemaslahatan umum bagi umat manusia. Muncul perseteruan antara kepentingan agama dan kepentingan dunia, pertarungan terjadi antara hak Allah dan hak manusia, antara perintah Tuhan dan kebebasan manusia. Muncul persoalan-persoalan penerapan syari'ah *versus* doktrin-doktrin peradaban, berubahlah seruan terang-terangan menjadi perlawanan misterius di antara organisasi-organisasi Islam dan sistem-sistem yang otoriter. Setiap kelompok melihat "yang lain" sebagai musuhnya, bahkan terhadap eksistensinya: Kedaulatan ditator adalah musuh demokrasi menurut kaum sekuler. Sistem otoriter dan sekularisme adalah musuh syari'at menurut organisasi-organisasi Islam radikal. Hukum privat mencuat dalam tuntutan keadilan di kalangan kaum sekuler dan tuntutan terhadap penerapan tekstual, sebagaimana yang kita warisi dari para ulama terdahulu menurut pandangan kaum revivalis. Sistem ekonomi Islam berpihak kepada ekonomi bebas dan perdagangan bebas di kalangan para penguasa, organisasi-organisasi agama revivalis dan perusahan-perusahaan bursa efek. Padahal ia lebih dekat kepada sistem sosialisme dan kepemilikan negara terhadap sarana-sarana produksi, dan lebih banyak kemungkinan memanifestasikan keadilan sosial, mencairkan dikotomi-dikotomi strata sosial di kalangan kaum nasionalis, modernis dan sosialis. Pertarungan interpretasi-interpretasi ini sebenarnya adalah pertarungan sosial murni. Masing-masing kelompok menggunakan senjata teks dan membacanya demi kepentingan mereka.

7. Seluruh peradaban yang ada pada fase pertama merupakan kesatuan tunggal yang lahir dari sumber yang tunggal. Sumber itu adalah tauhid. Ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan tumbuh seperti lingkaran yang berkelindan di sekeliling pusat ini. Keseluruhan ilmu pengetahuan memberi sumbangsih dalam menciptakan konsep tunggal terhadap dunia dengan memalingkan

persepsi dari perbedaan paradigma-paradigma, metode-metode dan orientasi-orientasi. Ilmu Ushûluddin meletakkan kaidah-kaidah persepsi, Ilmu Ushûl al-Fiqh meletakkan kaidah-kaidah tindakan praksis. Yang pertama identik dengan nalar teoritis-perseptual (*al-'aql al-nadharî*) dan yang kedua identik dengan nalar praktis (*al-'aql al-'amalî*). Tasawuf meletakkan metode menaik-transenden yaitu interpretasi alegoris (*al-ta`wîl*) sedangkan Ushûl terkesan meletakkan metode turun-imanen yang kembali ke dunia yaitu proses imanensi (*al-tanzîl*). Ushûluddin dan ilmu pengetahuan filsafat adalah ilmu pengetahuan teoritis, sedangkan Ushûl al-Fiqh dan ilmu pengetahuan tasawuf adalah ilmu pengetahuan praktis. Dari situlah maka tema "klasifikasi ilmu pengetahuan" muncul sebagai tema utama di kalangan ulama terdahulu dalam rangka menyatukan seluruh ilmu pengetahuan dalam sistem yang tunggal. Hal ini terus berlangsung sejak upaya-upaya transformasi pertama pada masa-masa permulaan hingga terekam dalam ensiklopedi-ensiklopedi dan kamus-kamus pada masa-masa akhirnya[27].

Sedangkan sekarang, pegangan tersebut sudah terlepas, seluruh ilmu pengetahuan berjalan di tempat, stagnan, di mana tidak ada hubungan antara ilmu pengetahuan yang satu dengan ilmu pengetahuan yang lain. Materi ilmu pengetahuan menjadi bipolar-dualistik, terutama ilmu pengetahuan humaniora yaitu antara tradisi orang-orang klasik dan tradisi orang-orang modern-kontemporer. Adapun ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan matematis dan natural semuanya terputus dari tradisi orang-orang terdahulu dan menjadi pemekaran bagi tradisi Barat modern. Oleh karena itu, ilmu pengetahuan kita ikut andil dalam pembentukan kesatuan pemikiran atau pembangunan konsep tentang dunia. Kita memprotes ideologi-ideologi dan aliran-aliran politik untuk menyempurnakan kekurangan dan menutup kekosongan. Tidak mungkin hal itu terjadi atas nama kekhususan yang detail dan diskursus tentang partikularitas

---

[27] Al-Fârâbî: *Ihshâ' al-'Ulûm*; Al-Khawârizmî: *Mufîd al-'Ulûm Wa Mubîd al-Humûm*: Ibn Sina: *Fî Aqsâm al-'Ulûm al-'Aqliyyah*; Al-Sikâkî: *Miftâh al-'Ulûm*; Thâsya Kubrâ Zâdah: *Miftâh al-Sa'âdah Wa Mishbâh Dâr al-Siyâdah*.

sebagaimana ada dalam tradisi Barat modern. Sebaliknya, hal itu terjadi, karena hilangnya kesatuan sumber dan konsepsi yang tunggal, universal, komprehensif dan seimbang.

Dialektika antara dua fase sejarah peradaban Islam itu bisa dilanjutkan dan diperluas dalam sejumlah medan. Dengan berpaling dari klasifikasi umum ini maka kesadaran atas realitas historis ini akan mendorong para pembahas dan guru filsafat untuk merekonstruksi ilmu pengetahuan tradisi berdasarkan pada konteks-konteks zamannya.

5. Perkembangan Filsafat: Wacana "Yang Lain" di sisi Subjek "Diri"

Jika yang dimaksud dengan "Filsafat dan Tradisi" adalah relasionalitas filsafat objektif yang ada dengan tradisi filsafat klasik maka deskripsi perkembangan tradisi filsafat ini telah membantu terhadap pemahaman fungsi filsafat yang telah dihadirkan dalam tradisi dan untuk mengetahui sejauh mana fungsi itu berlangsung atau terputus. Apa relasi perkembangan pertama dengan perkembangan yang kedua? Mungkinkah melahirkan filsafat yang baru pada perkembangan yang kedua untuk menandingi perkembangan yang pertama, namun, dengan tradisi yang berbeda, yaitu Barat modern sebagai ganti dari Yunani Klasik?

1. Di dalam tradisi, filsafat merupakan ilmu pengetahuan rasional-tekstual yang paling akhir kemunculannya, sebab ia tumbuh belakangan setelah periode penerjemahan. Sementara, ilmu pengetahuan lain yaitu Ushûluddin, Ushûl al-Fiqh, dan kelompok-kelompok sufi sudah tumbuh pada akhir abad pertama. Filsafat hanya tumbuh melalui interaksi dengan tradisi yang lain setelah diterjemahkan dan dipopulerkan. Oleh karena itu, Abad II merupakan periode penerjemahan yang terus berlanjut hingga Abad III dan IV. Kemudian, sebagian penerjemah mentransformasi diri menjadi anotator dan filsuf sebagaimana

adanya sebagian filsuf-filsuf masa permulaan adalah para penerjemah[28].

2. Oleh karena itu, filsafat tumbuh sebagai pembacaan terhadap teks-teks untuk memperkenalkan "diri" kepada "yang lain". Peradaban baru tidak mengisolasi diri dari peradaban-peradaban lain dan tidak berupaya memutuskan peradaban tersebut sebagaimana yang telah dilakukan oleh peradaban Eropa yang memunculkan puncak kolonialisme terhadap peradaban-peradaban Asia, Afrika dan Amerika Latin. Bahkan, pengenalan terhadap peradaban tersebut disempurnakan dengan penghargaan yang dahsyat, pembelaan, otentisitas, dan penyempurnaannya serta pengindukan terhadapnya, kemudian ditumpahkan ke dalam peradaban subjek "diri". Apa yang dituntaskan dalam pikiran sebagai persoalan kedua, sudah disepurnakan dalam realitas sebagai persoalan pertama melalui perkawinan dan pertalian keluarga antara pihak penakluk baru dengan yang ditaklukan, antara pembawa-pembawa agama baru dengan pihak yang ditransformasikan ke dalamnya yang terdiri atas para penganut agama-agama kuno[29].
3. Dalam prinsipnya, penerjemahan itub sendiri adalah sebuah pembacaan, sebab tujuan penerjemahan bukanlah teks yang diterjemahkan melainkan penerjemahan itu sendiri. Persoalan krusial dalam penerjemahan bukanlah penyesuaian tekstual antara pembacaan dan yang dibaca, tetapi signifikansi kontekstual-

---

[28] Misalnya: Qistha bin Luckas: *Risalah Tentang Perbedaan Antara Ruh dan Jiwa*; Hunain bin Ishaq: *Buku Sepuluh Kategori Tentang Mata, Persoalan-Persoalan Kedokteran*; Yahyâ bin 'Adî: *Interpretasi Kategori Pertama Buku Metafisika Karya Aristoteles Yang Ditandai Dengan Huruf Alif Kecil*; *Makalah Tentang Moral* karya Hasan bin Hasan atau karya Yahyâ bin 'Adî.

[29] Al-Kindî menyatakan: "seharusnya kita tidak malu untuk membenarkan yang benar, menerima kebenaran darimana pun dia datang, kebenaran bisa datang dari genus-genus yang lebih tinggi daripada kita atau dari masyarakat-masyarakat yang berlawanan. Tidak ada yang lebih utama daripada pencari kebenaran. Kebenaran tidak akan menipu. Orang yang menyatakan kebenaran dan yang menghadirkan kebenaran tidak akan menjadi kecil. Tidak seorang pun, yang bisa menipu atau memperdaya kebenaran. Semuanya dimuliakan oleh kebenaran", *Risalah Kepada al-Mu'tashim Billah Tentang Filsafat Pertama*, diteliti oleh Ahmad Fuad al-Ahwani, Kairo: Dar Ihya` al-Kutub al-'Arabiyyah, 1948, hal. 81.

maknawi pada tingkat perubahan penerjemahan sehingga harmonis dengan makna yang dipahami dan makna yang mungkin dipahami melalui bantuan konsepsi "diri" yang sempurna terhadap dunia yang tumbuh dari tradisi klasik. Sehingga, walaupun penerjemah tersebut tidak beragama Islam, namun, kulturnya adalah muslim. Oleh karena itu, para distributor modern atas terjemah-terjemah bahasa Arab klasik telah malakukan kesalahan, ketika melakukan verifikasi berdasarkan atas teks-teks Yunani kuno atau terjemahannya yang ada dalam bahasa Eropa modern. Maka, praktik penerjemahan klasik tidak sama dengan praktik orientalisme modern yang terfokus pada penertiban teks dengan objeknya yang historis-jurisprudensial- linguistik-tekstual, melainkan sikap kultural yang menerjemahkan teks paska pembacaan dan pemahaman, kemudian menempatkannya dalam format bahasa Arab yang dipahami sebagai periode pertama yang diikuti oleh periode kedua seperti anotasi dan sinopsis. Kemudian dilanjutkan dengan periode ketiga yaitu penyusunan karya inovatif murni baik tentang orang luar *an sich* yakni peradaban "yang lain" untuk memberikan konsepsi umum yang komprehensif terhadap peradaban itu dengan menggabungkan "barang impor" dan tradisi, kebudayaan "yang lain" dengan kebudayaan "diri", dalam inovasi ketiga yang baru.

4. Penerjemahan sudah paripurna dalam dua tahap: pertama, û•Ÿsÿ¿emahan harfiah-tekstual dengan memperhatikan 'batas-batas' teks yang dibaca dan menjaganya dari interpretasi alegoris (*ta'wil*) yang buruk dan pengamanan ilmiah dengan bahasa zaman kita pada batas penjagaan yang tertinggi berdasarkan pemahaman yang detail dan tepat; kedua, ma'nawiyyah-kontekstual dengan memperhatikan makna yang dimaksud oleh kata. Kalau terjemahan pertama merupakan upaya untuk *mendefinisikan* atas yang lain, maka terjemahan yang kedua merupakan *pembacaan* terhadap yang lain yakni melampaui kata-kata dan ekspresi-ekspresinya menuju makna-makna dan konsepsi-konsepsinya, kemudian diekspresikan dengan bahasa Arab. Kalau penerjemahan yang pertama adalah pemindahan, maka yang kedua adalah

penyusunan karya yang tidak langsung. Biasanya seorang penerjemah melakukan dua penerjemahan sekaligus, ketika usianya melampaui usia dua generasi[30]. Penerjemahan bukanlah penggantian kata yang satu dengan kata yang lain, di mana, sebuah penerjemahan semata-mata merupakan penerjemahan dengan bersandar pada bahasa-bahasa asing, tetapi ia merupakan penerjemahan konsepsi "yang lain" terhadap dunia ke dalam konsepsi "diri" (subjek) yang disertai dengan perubahan kata-kata "yang lain" yang harmonis dengan konsep-konsep "diri" setiap kali persoalan itu menuntut hal tersebut. Misalnya, apabila teks yang diterjemahkan menggunakan kata "*al-âlihah*" maka pelaku penerjemahan menggunakan kata "*al-malaikat*" sebagai pengganti kata tersebut. Pluralitas ketuhanan dalam konsep "yang lain" tidak ada persoalan, namun dalam konsep "diri" Allah adalah tunggal sedangkan pluralitas hanya untuk malaikat dan makhluk-makhluk yang lainnya[31].

5. Penerjemahan klasik sudah menghabiskan masa dua generasi sampai muncul penyusunan karya yang unik-unik. Sebagian penerjemah adalah pengarang sebagaimana sebagian pengarang juga adalah para penerjemah[32]. Penerjemahan dan penyusunan karya kontekstual menjadi semasa sampai pertengahan abad IV. Kemudian penyusunan karya berlangsung terus hingga abad VII. Sedangkan pada masa sekarang, kita sudah mulai melakukan penerjemahan dari Barat lebih dari dua abad yang lampau, yakni sejak empat generasi lebih dan sampai sekarang hal tersebut belum menyempurnakan inovasi. Jika terdapat penyusunan karya, maka ia hanya merupakan akumulasi penerjemahan dan sistematisasi

---

[30] Inilah kondisi Ishaq bin Hunain misalnya.

[31] Arthamaedros Alafasi: Kitâb Ta'bîr al-Ru'yâ, hal. 282-317, diterjemahkan dari bahasa Yunani ke bahasa Arab oleh Hunain bin Ishaq yang dibandingkan dengan teks aslinya dalam Bahasa Yunani, diteliti dan dihadirkan kembali oleh Taufiq Fahmi, Damaskus 1964.

[32] Yahyâ bin Adas membuat beberapa kategori tentang metafisika dan Tsâbit bin Qurrah menyusun karya tentang matematika sebagaimana Ishaq bin Hunain mengarang tentang persoalan medis. Hunain bin Ishaq mempunyai buku tentang cahaya sebagaimana yang telah dialih bahasakan oleh al-Kindî.

ulang saja. Ketika skala penyusunan karya di kalangan "yang lain" terjadi selisih yang lebih tinggi dan lebih cepat daripada skala penerjemahan yang ada di kalangan "diri", maka kita menjadi berjalan terengah-engah untuk menyusul di belakang "yang lain", dengan menggunakan kendaraan peradaban. Dengan kekuatan kita sendiri, kita melakukan penerjemahan ilmu pengetahuan dari pusat ke daerah sebagai salah satu fenomena kolonialisasi di sisi kontrol kebudayaan.

6. Penerjemahan dibangun atas bantuan *dîwân al-hikmah* yakni atas bantuan negara dan yayasan-yayasannya. Penerjemahan merupakan praksis yang sistematis, bebas dan tendensius. Ia tidak takut kepada sekte, tidak mengalienasi pengarang dan tidak mengakuisisi buku. Inilah yang dituntaskan oleh al-Thahtawi pada awal-awal kebangkitan kita di sekolah bahasa-bahasa. Di dalam kedua periode tersebut, terdapat para penerjemah dan editor. Pemerintahan dibangun dengan publikasi dan distribusi kemudian dengan penerapan langsung terhadap tradisi keilmuan ini di berbagai aspek pemerintahan, khususnya militer, industri, pertanian, dan pendidikan. Penerjemahan dalam dua situasi itu, merupakan permulaan ilmu pengetahuan, terutama kedokteran dan kimia, mengingat tuntutan pemerintah yang besar terhadap militer dan industri senjata. Akan tetapi, pada generasi kita sekarang, negara dibangun berdasarkan seleksi teks-teks yang harmonis dengan selera pemerintah dan mengeksklusi teks-teks lain dengan klaim mengarahkan konteks dan petunjuk nasional serta globalisasi partai.
7. Para penerjemah awal adalah orang-orang nasrani yang hidup di tengah kaum muslimin. Mereka adalah orang-orang yang berkebudayaan bipolar yaitu berideologi Nasrani dan berkebudayaan Islam. Mereka bukanlah duta-duta kebudayaan "yang lain" untuk "diri", tetapi merupakan duta-duta kebudayaan "diri" untuk "yang lain". Mereka tidak berada di pinggir-pinggir komunitas, sebagai kaum minoritas yang tertindas di hadapan kaum mayoritas yang menindas, tetapi berada di jantung komunitas pada jejak yang egaliter di antara seluruh suku dan

kelompok. Mereka bukan merupakan orang-orang asing yang masuk ke dalam kebudayaan masyarakat tetapi merupakan para pendukung kebenaran yang tumbuh dari kebudayaan Arab yang murni. Mereka adalah penduduk pribumi pada level pertama, hiasan majelis-majelis para pemimpin, yang terdiri dari para dokter, ahli matematika, pakar-pakar astronomi, filsuf-filsuf, sastrawan-sastrawan, pakar-pakar linguistik, kaum cerdik-pandai, fuqaha`, dan teolog. Tendensinya bukanlah untuk menciptakan bipolaritas kebudayaan, antara tradisi dan "barang impor", antara kebudayaan "diri" dan kebudayaan "yang lain", tetapi untuk mengajukan kebudayaan "yang lain" terhadap "diri" untuk memutuskan bipolaritas kebudayaan. Mereka adalah kaum yang menggunakan bahasa Arab dan menggunakan konsep kaum muslimin, meskipun mereka adalah orang-orang yang berideologi Nasrani maupun Yahudi. Ini perbedaan diametral dengan apa yang terjadi pada masa kita, ketika kaum Nasrani Syam modern merasa menjadi minoritas berhadapan mayoritas muslim, berada di pinggir komunitas dan tidak berada di jantung komunitas, para penguasa mereka lebih dekat kepada kebudayaan "yang lain" daripada kebudayaan "diri". Kebudayaan yang pertama lebih ilmiah, rasional dan humanis, sedangkan pada peradaban yang kedua lebih *khurafat*, sufistik dan metafisik. Mereka bertahan dengan siklus perwakilan-perwakilan kebudayaan "yang lain" dan aliran-alirannya yang ada di tengah kita. Mereka merupakan sumber kebudayaan pinggiran yang terisolasi dari sumber berita gembira dan universiatas-universitas asing. Maka tumbuhlah bipolaritas kebudayaan antara kebudayaan "diri" dan kebudayaan "yang lain", yang merupakan orientasi kaum penerjemah pertama pada periode pertama yaitu melampaui dan memutuskan bipolaritas tersebut

Filsafat pada masa kita menjadi gagap dan tergelincir, karena ia tidak memperhatikan pertumbuhan pertama secara komprehensif sebagai pembacaan terhadap "yang lain" dari sisi "diri" untuk memutus bipolaritas kebudayaan. Selanjutnya, pada periode kedua, filsafat tumbuh sebagai penerjemahan kebudayaan "yang lain" di

kalangan "diri". Sedangkan di masa sekarang, kita tengah berusaha bebas dari seluruh bentuk-bentuk otoritas-kekuasaan dan pengawasan yang bersifat kebudayaan.

6. Perkembangan Filsafat: Dari Anotasi dan Sinopsis Menuju Uraian dan Penyusunan Karya

Setelah filsafat pada permulaan tumbuh dari proses penerjemahan, maka lahirlah gerakan kedua yaitu anotasi dan sinopsis atau peringkasan melampaui teks yang diterjemahkan dengan mengekspresikan muatannya dengan menggunakan model Arab murni. Keduanya bersifat konsisten dan konstan, meskipun kadang-kadang salah satunya muncul secara temporal sebelum yang lain. Terkadang, sinopsis tumbuh sebelum anotasi mengenai suatu masa, baik tentang kehidupan kolektif maupun tentang individu. Kadang-kadang anotasi tumbuh sebelum sinopsis karena di dalam anotasi terdapat surplus dan detail penjelasan, serta sentralisasi. Biasanya keduanya konsisten dan saling bergantian. Keduanya lahir dalam setiap masa dan setiap filsuf membangun keduanya[33]. Hubungan sinopsis dengan anotasi identik dengan hubungan struktur dan analisis. Sinopsis identik dengan struktur dan anotasi identik dengan analisis. Keduanya merupakan praksis yang konstan-berdampinan-harmonis sejak pertumbuhan filsafat hingga akhirnya. Keduanya mengekspresikan konstruk pemikiran dan bukan semata-mata mengekspresikan perkembangan pemikiran dalam periode-periodenya atau dalam periode-periode usia filsuf.

[33] Menurut cara ideal bukan pembatasan, Al-Fârâbî meringkas Nawamis Plato dan Buku Puisi karya Aristoteles sebagaimana ia juga telah menganotasikan adagium-adagium dan kata-kata bijak. Adapun Ibnu Sina sudah menganotasi *Al-Umm* dan Apologia. Ia mempunyai catatan-catatan kritis di pinggir-pinggir *Buku Jiwa*. Ibnu Rusyd telah melakukan sinopsis terhadap kata-kata bijak, adagium-adagium, silogisme, dialog, pembuktian, sofistika, retorika dan puisi yakni semua buku-buku logika. Demikian juga, ia telah melakukan sinopsis terhadap semua buku-buku kosmologi dan fisika: Nyanyian Alam, Langit dan Dunia, Realitas dan Mortalitas, Berita-berita Transendental, dan Jiwa sebagaimana ia melakukan sinopsis terhadap *Buku Metafisika* dan *Republika* Plato.

Tidak ada periodisasi yang memutuskan antara periode penerjemahan, periode anotasi dan periode sinopsis. Sebagian penerjemah konsisten pada anotasi dan sinopsis. Ini menunjukkan bahwa mereka adalah filsuf-filsuf yang mengulas makna dan bukan semata-mata para penerjemah tekstualis sebagaimana yang terjadi pada masa kita dengan klaim objektivisme, pengamanan dan penjagaan teks yang diterjemahkan. Sebenarnya hal itu, menunjukkan ketiadaan *positioning* secara kultural para penerjemah, seolah-olah penerjemahan bagi mereka tidaklah melakukan tugas atau fungsi apa pun. Bahkan, seorang penerjemah kontemporer tidak menjadi persoalan ketika menerjemahkan karya Aristoteles dari bahasa Perancis. Baginya bahasa tidak lagi bertautan dengan gagasan. Gagasan hanya mengajukan kebudayaan yang mengambang yang berasal dari "yang lain" di atas kebudayaan yang kokoh dan otentik yang berasal dari "diri". Konsekuensinya kebudayaan tetap bersifat marjinal yang jauh dari jantungnya. Penerjemah Perancis tidak mempunyai posisi kultural, demikian juga, penerjemah Arab kontemporer tidak mempunyai posisi kultural. Keduanya adalah hanya semata-mata penerjemah. Yang pertama merupakan kelahiran objektivisme peradaban abad XIX sedangkan yang kedua merupakan kelahiran taklid kepada "yang lain"[34].

Pengertian anotasi adalah restrukturisasi teks yang diterjemahkan dari lingkungan kebudayaan yang satu ke lingkungan kebudayaan yang lain, dari kebudayaan "yang lain" ke kebudayaan "diri", yaitu dengan cara:

1. Dekonstruksi teks yang diterjemahkan dan menganalisisnya pada elemen-elemen primernya sehingga mudah dipahami dan dicerna bagian perbagian. Setelah itu, kemudian ditundukkan dan

[34] Misalnya penerjemahan Ahmad Luthfî al-Sayyid terhadap buku *Politeia* karya Aristoteles yang berasal dari penerjemahan bahasa Perancis yang dilakukan oleh Barteleme Santahlier, Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 1971. Ironisnya, penerjemahan itu tuntas kendatipun diabstraksikan dari Luthfî al-Sayyid bahwa ia merupakan pemikir masyarakat Mesir paska al-Thahtâwî. Menurutnya motivasi hal tersebut adalah gagasan untuk melampaui bahasa dan otentisitas yang ada dalam warisan. Oleh karena itu, pencerahan fajar kebangkitan Arab menurut pandangan kami tidak berpengaruh dalam waktu yang panjang.

direpresentasikan dalam rangka pemaparan dan penyusunan karya.

2. Restrukturisasi teks sesuai dengan konsep Islam baik kata, makna maupun materi. Maka anotasi adalah pembacaan yang teliti. Anotasi merupakan konsistensi praktis "asyik dan ma'syuk" dalam rangka transformasi teks dari yang dibaca ke pembaca, dari kebudayaan "yang lain" ke kebudayaan "diri".
3. Menghilangkan semua contoh-contoh yang berasal dari kebudayaan "yang lain" dan menggusur semua nama-nama tokoh dan pendukung-pendukungnya sedapat mungkin, karena hal itu, merupakan lokalitas murni yang tidak hidup dalam khazanah tradisi di lingkungan kebudayaan yang baru.
4. Meletakkan contoh-contoh lain dan pendukung-pendukung baru yang berasal dari kebudayaan "diri" untuk klarifikasi agar melaksanakan tugas yang sama dengan tugas yang dilaksanakan oleh contoh-contoh "yang lain" dan pendukung-pendukungnya. Contoh-contoh baru ini mempunyai indikasi yang terdapat dalam lingkungan yang baru dan mudah diterapkan dengan indikasi-indikasi teks yang dibaca.
5. Penyempurnaan kekurangan yang terdapat dalam teks yang diterjemahkan kemudian menempatkan bagian yang menghubungan "yang lain" dalam keseluruhan yang diletakkan "diri". Maka anotasi adalah klasifikasi dan sistematisasi ulang bagian-bagian yang diterjemahkan dalam domain keseluruhan yang ada dalam kesadaran anotator.
6. Verifikasi analisis "yang lain" dengan cara melakukan identifikasi ulang terhadap validitasnya dengan menghadapkan "yang lain" pada nalar dan indera atau wahyu. Maka anotasi bukan semata-mata mengekspresikan kata dengan kata atau ungkapan yang menjelaskan tetapi merupakan penelitian ulang terhadap kebenaran isi dengan parameter-parameter baru yang dibangun berdasarkan atas harmonitas wahyu, nalar dan alam. Oleh karena itu, muncul bantahan-bantahan terhadap sebagian anotator Yunani atau muslim dengan menolak interpretasi mereka yang jelek dan validitasnya terhadap pemahaman teks[35].

[35] Misalnya bantahan Al-Fârâbî atas Yahyâ al-Nahwî tentang Aristoteles, dan bantahannya terhadap Gallen mengenai persoalan yang di dalamnya Aristoteles mempertentangkan

7. Mengembalikan yang pinggiran ke tengah-tengah arena untuk menyempurnakan konsep umum dan menemukan elemen keseimbangan dalam teks sesuai dengan konsepsi yang seimbang bagi "diri".

Anotasi, sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Rusyd, terdiri atas tiga macam, yang tidak hanya terfokus pada periode-periode temporer dalam kehidupan para filsuf, tetapi sesuai dengan fokus perhatian indikasi-indikasinya terhadap anotasi sebagai model filosofis dan genre sastra:

1. Anotasi minor (*al-syarh al-ashghar*) yang lebih dekat kepada bentuk sinopsis. Pada awalnya, anotasi ini dibangun berdasarkan atas gagasan yang tunggal kemudian berupaya mengaitkan yang lama dengan yang baru dan mengintegrasikan peradaban-peradaban, serta sebagai kontinuitas akumulasi pengetahuan manusia, tanpa menyebutkan kategori Aristoteles ataupun nama pemilik teks atau nama-nama lainnya, juga para pendukungnya yang berasal dari lingkungan yang diterjemahkan maupun yang menerjemahkan.
2. Anotasi medium (*al-syarh al-awsath*) dalam bentuk: Aristoteles berkata bahwa…". Bentuk itu merupakan pernyataaan yang tidak langsung. Itu artinya, *starting point* permulaan teks yang diterjemahkan merupakan benang utama yang menghasilkan karya dan inovasi untuk teks-teks yang lain. *Starting point* dari "yang lain" adakalanya medium dan akhir sehingga merupakan bagian dari "diri". Adapun penerjemahan yang berasal dari "yang lain" adakalanya merupakan inovasi baru, sehingga merupakan bagian dari "diri".
3. Anotasi mayor (*al-syarh al-akbar*) yaitu menggunakan teks yang dibagi ke dalam satuan-satuan kecil dan permulaan: "Aristoteles berkata…" disertai distingsi antara teks dan anotasi, antara yang dibaca dan pembacaan, sebagaimana yang terjadi dalam ilmu-ilmu tafsir. Pemotongan teks yang dibaca, bersifat tuntas sehingga mudah dicerna dan dimengerti dalam rangka representasi dan

---

organ-organ manusia, juga bantahan Ibnu Rusyd terhadap Ibnu Sina dan anotasi-anotasi iluminatifnya terhadap karya-karya Aristoteles.

transformasi ke dalam inovasi-inovasi pemikiran dan aktivitas pikiran. Di sini, terdapat pendukung-pendukung otentik yang berasal dari luar ditambah dengan pendukung-pendukung lokal yang bersumber dari tradisi[36].

Sedangkan sinopsis, meskipun lebih kecil secara kuantitas namun ia lebih fokus pemikirannya karena tendensinya adalah:

1. Melampaui periode teks secara universal. Perpindahannya tidak hanya dari teks ke konteks tetapi juga dari surplus makna ke pusat, dari makna-makna partikular ke makna-makna universal. Dengan makna ini, maka sinopsis adalah inti tanpa kulit, substansi tanpa aksidensi, pusat tanpa pinngiran, dan ruh tanpa tubuh.
2. Penyingkiran total atas pendukung-pendukung, nama-nama, batas-batas temporal, lokalitas dan personal dan tidak ada penggantian contoh-contoh baru yang berasal dari kebudayaan "diri" dengan contoh-contoh lama yang berasal dari kebudayaan "yang lain".
3. Konsentrasi terhadap yang khusus dan umum ketika pikiran mencuat seolah-olah ia berasal dari inferensi nalar perseptual murni tanpa merujuk kepada materi ilmiah apa pun yang berasal dari kebudayaan "yang lain" maupun dari kebudayaan "diri". Ia adalah konstruk formal bagi objek dengan memalingkan persepsi terhadap wacana atau pun perbincangan. Pembangunan konstruk ini berdasarkan pada sistem internal organik yang berdiri sendiri dengan memalingkan persepsi terhadap pertumbuhan objek ini dalam tradisi yang ini maupun yang itu.

Dengan pengertian ini, maka sinopsis tidak berbeda dengan penyusunan karya tentang sesuatu. Hanya saja sinopsis senantiasa mempertahankan tema teks yang diterjemahkan, misalnya kategori-kategori, ungkapan, silogisme, pembuktian demonstratif dan sebagainya. Pada situasi ini, sebuah tema tidak menunjuk kepada

---

[36] Tiga jenis anotasi ini dikenal dari Ibnu Rusyd. Sedangkan perdebatan-perdebatan yang terjadi tentang usia filsuf merupakan perdebatan-perdebatan yang murni jurisprudensial-historis-iluminatif. Di antara, anotasi-anotasi itu adalah: *Tafsir Metafisika* dan *Anotasi-anotasi al-Burhan* karya Ibnu Rusyd dan *Anotasi-anotasi Nyanyian Alam* karya Ibnu Bâjah.

teks yang tunggal tetapi kepada objek filsafat murni yang bukan barang baru juga bukan warisan tradisi. Nalar bisa berinteraksi dengan objek itu secara langsung. Inilah salah satu makna filsafat yang kita hilangkan dalam filsafat kontemporer kita.

Uraian aksidensial dan penyusunan karya merupakan tahapan berikutnya setelah anotasi dan sinopsis. Uraian aksidensial di sini, merupakan upaya penyusunan tentang persoalan baru dan *starting pointnya* adalah mencapai objek. Tahapan ini merupakan uraian mengenai sesuatu itu sendiri, untuk melampaui anotasi dan sinopsis, kata dan ungkapan. Dengan demikian, nama seorang filsuf luar tetap disebutkan dalam judul untuk menunjukkan keunggulannya dan persaksian ketokohan dan kedahuluannya. Terkadang hal ini untuk menguraikan sebuah buku atau seluruh filsafat. Kadang-kadang nama buku itu saja yang muncul disertai dengan objeknya untuk mengantarkan periode yang lain yaitu penyusunan karya tentang objek luar dengan memalingkan persepsi dari pribadi-pribadinya[37]. Kadang-kadang penyusunan karya "tandingan" intensional dalam benturan-benturan orang luar, memenangkan seorang filsuf dari yang lain sebagai manifestasi kebenaran dan bergabung dengannya dengan memalingkan persepsi dari konklusi. Meskipun terkadang demi pemenangan kepentingan Aristoteles atas yang lain, bukan berarti subordinasi kepada Aristoteles, tapi mempertimbangkan bahwa ia lebih dekat kepada spiritualitas Islam dalam persoalan harmonitas nalar dan alam yang Islam menerapkannya sebagai nalar, alam dan wahyu[38]. Dalam situasi harmonis (tidak ada kontradiksi) antara dua filsuf dengan yang lain, maka bisa jadi muncul pembelaan atau pemenangan terhadap salah satunya. Tapi bila pertentangan itu valid maka ada kemungkinan menggabungkan keduanya. Ini jika

[37] Al-Kindî: Risalah Tentang Kuantitas Buku-buku Aristoteles dan Apa Yang Dibutuhkan Sebelum Belajar Filsafat; Al-Fârâbî: Filsafat Aristoteles, Bagian-bagian Filsafat Aristoteles dan Level-level Bagian-bagian Filsafat dan Posisi Permulaan dan Akhir; Filsafat Plato, Bagian-Bagian dan Level-levelnya Dari Awal Hingga Akhir; Klarifikasi Tendensi Aristoteles Dalam Buku Metafisika, Anotasi Risalah Zeno Senior Yunani dan seterusnya.

[38] Al-Fârâbî: Bantahan Atas Yahyâ al-Nahwî Tentang Bahtahan Terhadap Aristoteles, Tentang Bantahan Terhaap Gallen Mengenai Antagonisme Aristoteles terhaap Organ-organ Manusia.

pertentangan itu tampak. Konsekuensinya adalah, terdapat kemungkinan penggabungan antara pandangan dua filsuf sebagaimana kemungkinan menghimpun pandangan-pandangan keduanya dalam jiwa. Hal ini, tidak berarti mencampuradukkan antara dua pertentangan yang muncul dari pemahaman yang buruk, tetapi menggabungkan bagian-bagian yang ada pada masing-masing pihak. Inilah konsepsi Islam yang baru, yang menggabungkan antara realitas dan gagasan, dunia dan akhirat, tubuh dan ruh dan seterusnya[39]. Kemudian pengarang tandingan berpindah ke periode lain yang lebih bebas dan lebih mendekat kepada objeknya sendiri dan menjauh dari pribadi-pribadi tersebut. Ini dilakukan dengan penyusunan karya tentang objek-objek luar yang bebas dari pribadi-pribadinya, setelah mentransformasikan objek-objek itu ke dalam konstruk-konstruk independen yang berlaku dalam ilmu pengetahuan. Maka hadir karya tentang kategori-kategori, ungkapan, bukti demonstratif, dan puisi dengan memalingkan persepsi dari permulaan-permulaan tema-tema itu di kalangan para pemikirnya. Terkadang kata yang diterjemahkan menjadi berbunyi misalnya adalah kata yang diarabkan baik sistematika itu untuk ini atau itu, karena semata-mata mengingatkan pembaca terhadap permulaan sejarah dan hubungan inovasi baru yang diekspresikan oleh kata yang diarabkan dengan penerjemahan klasik. misalnya Buku Barok Arminias yakni Ungkapan[40]. Secara umum, pengarang tidak membutuhkan kata yang diterjemahkan dan merasa cukup dengan kata yang diarabkan misalnya buku Kategori-Kategori dan Ungkapan[41]. Uraian ditransformasikan ke dalam penyusunan karya, yaitu dengan mengubah judul orang luar secara total atau diskursus

---

[39] Al-Kindî: Risalah Tentang Kata Hati Yang Diringkas Dari Buku Aristoteles, Plato dan Filosof-filosof Yang lain; Al-Fârâbî: Singkronisasi Dua Persepsi Dua Filosof; juga DR. Hassan Hanafi: "Al-Fârâbî Sebagai Anotator Aristoteles" dalam *Dirâsât Islâmiyyah*, hal. 145-218.

[40] Al-Fârâbî: *Buku Barok Arminias Yakni Ungkapan (Ekspresi)*; Ibn Bâjah: *Komentar Terhadap Buku Barok Armenias Yang Berasal Dari Buku Ungkapan (Ekspresi) Karya Al-Fârâbî*.

[41] Al-Fârâbî: *Buku Katagori-Katagori, Buku Pembuktian Demonstratif, Antologi Puisi*.

di dalam ilmu pengetahuan secara keseluruhan untuk mengeksplorasi perundang-undangan baru[42].

Ini adalah karya tentang kebudayaan luar dengan cara pemaparan yang identik dengan apa yang disempurnakan secara aktual dalam karya-karya sejarah filsafat. Perbedaan antara uraian yang lama dengan karya-karya para dosen secara objektif adalah bahwa uraian merupakan pengantar bagi periode atau tahapan lain yaitu penyusunan karya murni dan inovasi yang definitif. Sementara, di sisi yang lain kita stagnan pada uraian ini dan tidak menjadikannya sebagai periode atau tahapan yang mengikuti tahapan yang lain dan diikuti oleh tahapan lain yang berikutnya sebagaimana yang pernah terjadi di kalangan orang-orang terdahulu.

Setelah menguraikan seluruh bentuk penyusunan karya, maka hadirlah penyusunan karya yang merepresentasikan inovasi paska periode penerjemahan[43]. Sejak permulaan filsafat di masa al-Kindî, inovasi secara kuantitatif lebih luas ruangnya ketimbang anotasi, sinopsis dan uraian. Filsafat berangkat sebagai inovator bukan anotator. Kemudian al-Fârâbî hadir sehingga anotasi, sinopsis dan uraian bertambah. Meskipun demikian, ruang inovasi juga tetap paling luas. Lalu Ibnu Sina tampil dan menghapuskan dikotomi antara anotasi, sinopsis dan imitasi di satu sisi, dan inovasi pada sisi yang lain. Ia meletakkan keseluruhan dalam bangunan filsafat dan ensiklopedi besar, di mana, sumber-sumber historisnya disembunyikan. Yang muncul ke permukaan hanya konstruk nalar murni atau deskripsi tematis. Kemudian Ibnu Rusyd hadir untuk melakukan verifikasi ulang dari sejak permulaan, sehingga tidak ada lagi inovasi tanpa penerjemahan yang valid. Oleh karena itu, anotasi dan sinopsis lebih dominan daripada inovasi dari segi kuantitas. Untuk

---

[42] Al-Fârâbî: *Syarat-syarat Yakin, Pasal-pasal, Risalah Tentang Hukum-Hukum Pembuatan Puisi*. Adapun karya tentang ilmu pengetahuan misalnya adalah: Al-Fârâbî: Risalah yang dimunculkan oleh Abû Nashr al-Fârâbî dalam bukunya tentang logika, kata-kata yang dipakai dalam logika, Buku Tentang Logika, Musik Mayor; Abû Bakar al-Râzî: Buku Petunjuk Tentang Pasal-pasal; Qushâb Pasha Zâdah: *Ide Rasional Platonisme*.

[43] Hal itu terlihat dengan jelas dalam trilogi Al-Fârâbî yang mengabaikan bagian pertamanya yaitu: filsafat Plato, filsafat Aristoteles, Mencapai kebahagiaan.

itu, Ibnu Rusyd menggunakan gelar *al-Syârih al-A'dham* (Anotator Besar). Menurut pandangan Ibnu Rusyd, kembali kepada anotasi dan sinopsis merupakan gerakan verifikasi terhadap pemahaman tekstual, sekaligus melipat inovasi-inovasi secara implisit dan takut-takut terutama apabila di antara pemahaman itu ada kritik yang dilancarkan kepada tradisi. Selanjutnya para filsuf paska Ibnu Rusyd datang misalnya al-Râzî dan al-Thûsî dengan membawa inovasi yang murni tanpa anotasi maupun sinopsis. Jadi penerjemahan yang diikuti oleh anotasi, sinopsis dan aksidensi inovasi selamanya tidak akan menjadi lompatan-lompatan dalam periode mana pun, kecuali hanya pada Ibnu Rusyd yang mampu melakukan penyamaran inovasi dan ungkapan dalam anotasi dan sinopsis. Sebaliknya, sebagian filsuf seperti Ibnu Miskawaih dan ulama misalnya Umar al-Khayyam memilih intensionalitas langsung dalam inovasi tanpa tahapan-tahapan introduksional dalam anotasi, sinopsis dan uraian.

Ta'lîf (penyusunan karya,*ed*) tidak semata-mata evolusi perkembangan tahapan-tahapan penerjemahan, anotasi, sinopsis dan uraian tetapi keseluruhan hal tersebut merupakan penopang tunggal yang ada di dalamnya dan elemen pembentuknya. Di sana, terdapat penopang yang lain yaitu memikirkan data-data peradaban Islam dan inovasi-inovasi pertamanya yang independen dari luar, misalnya *ushûl al-fiqh*, *ushûl al-dîn* dan ilmu-ilmu tasawuf. Dengan penggabungan dua penopang ini, "barang impor" dan tradisi, tumbuhlah inovasi yang komprehensif. Oleh karena itu, filsafat mempunyai dua sumber yaitu "barang impor" dan tradisi. "barang impor" sudah ditransformasikan secara tuntas ke dalam tradisi domestik murni paska praktik-praktik penerjemahan, anotasi, sinopsis, uraian dan penyusunan karya. Sedangkan tradisi adalah Ilmu-ilmu Kalam yang dikembangkan setelah kritik filsafat dilancarkan kepadanya. Filsuf-filsuf pertama seperti al-Kindî adalah teolog-teolog yang berpikir tentang persoalan-persoalan teologi misalnya kapasitas dan aksi, berpikir tentang Allah, tentang persoalan-persoalan *qadha'* dan *qadar*, atau kritik terhadap seluruh Ilmu Kalam yang dianggap sebagai ilmu pengetahuan yang tidak berguna bagi orang yang cerdas dan tidak dimanfaatkan oleh orang yang bodoh sebagaimana tampak

dalam teologi mutakhir abad VI dan VII sebagaimana juga yang dijelaskan oleh pandangan al-Îjî dalam *Al-Mawâqif* bahwa objek-objek filsafat yang mendominasi Kalam. Sedangkan, dalam filsafat mutakhir sebagaimana menurut al-Râzî, objek-objek Kalam telah mendominasi filsafat mengenai diskursus-diskursus Timur[44]. Demikian juga, tradisi memuat ilmu ushûl al-fiqh sedangkan filsafat merupakan pemikiran secara tidak langsung terhadapnya, spiritualitasnya lebih banyak daripada problematika-problematikanya[45]. Ia juga memuat ilmu pengetahuan tasawuf dan ilmu pengetahuan yang diciptakan oleh watak filsafat dalam persoalan yang pada masa sesudahnya dikenal dengan nama filsafat iluminasi[46]. Demikian juga, ia memuat sebagian ilmu pengetahuan tekstual seperti fiqh dan tafsir[47].

Nilai inovasi murni tentang pemikiran tema-tema humanisme murni dimatangkan dalam etika, sosial dan politik dengan memalingkan persepsi dari dua penopang utama dalam pembentukan filsafat yaitu "barang impor" dan tradisi[48] kemudian inovasi berpindah

---

[44] Al-Kindî: *Tentang Totalitas Tindakan-Tindakan Sang Pencipta Yang Maha Tinggi Nama-Nya Adalah Adil (Harmonis) Yang Tidak Ada Kepalsuan di dalamnya*, *Tentang Kapasitas dan Realisasinya*; Al-Fârâbî: *Kitâb al-Millah*; Makalah Abu al-Khayr al-Hasan bin Suwâr al-Baghdâdî: Tentang Argumentasi Yahyâal-Nahwî Atas Kebaruan Alam Secara Otentik Lebih Utama Diterima Daripada Argumentasi Kaum Teolog; Ibnu Sina: al-Risâlah al-'Arsyiyyah, Tentang Tauhid Allah Yang Transenden dan Sifat-sifatnya; Tentang *Qadha`* dan *Qadar*; Ibnu Rusyd: *Manâhij al-Adillah Fî 'Aqâid al-Millah*.

[45] Tampak jelas pada Ibnu Rusyd dan metode jurisprudensinya dalam *Bidâyah al-Mujtahid Wa al-Nihâyah al-Muqtashid*.

[46] Al-Fârâbî: *Tajrîd Risâlah al-Da'âwî al-Qalbiyyah, Du'â' 'Adhîm*; Ibnu Sina: *Fî al-Histst 'Alâ al-Dzikr, Risâlah al-Thayr, Risâlah al-'Isyq*.

[47] Ibnu Sina: *Risâlah Fî Mâhiyah al-Shalâh*, *Al-Nîrûziyyah Fî Ma'ânî al-Hurûf al-Hijâ'iyyah, Fî Tafsîr al-Shamadiyyah, Fî Tafsîr al-Ahadiyyah*.

[48] Tampak dengan jelas dalam pandangan Al-Fârâbî di bukunya *Tahshîl al-Sa'âdah* (Mencapai Kebahagiaan), *al-Tanbîh 'Alâ Sabîl al-Sa'âdah* (Peringatan Pada Jalan Kebahagiaan), *Ârâ` Ahl al-Madînah al-Fâdlilah* (Beberapa Pandangan Penduduk Kota Utama), *al-Siyâsah al-Madînah* (Politik Kota), *Risâlah Fî al-Siyâsah* (Risalah politik). Hal itu juga nampak jelas dalam pandangan Ibn Miskawaih dalam: *Tahdzîb al-Akhlâq* (Pendidikan Moral), *Al-Fawz al-Akbar* (Kemenangan Besar), *Al-Fawz al-Ashghar* (Kenmenangan Kecil). Persoalan itu juga muncul dalam Rasâ`il Ikhwân al-Shafâ dan dalam pandangan Ibnu Sina dalam *Buku Politik*, *Tentang Konvensi, Tentang Etika* dan sebagainya.

pada ilmu pengetahuan filsafat murni, misalnya metafisika. Pengantar ilmu pengetahuan filsafat adalah entitas-entitas otonom dan imortalitas jiwa[49]. Kemudian sampai pada puncaknya yaitu persoalan pemikiran tentang objek-objek matematis dan natural murni ketika inovasi dituntaskan dalam bentuk yang paling sempurna, tanpa perdebatan, kritik maupun menunjuk pada salah satu dari dua sumber yaitu: "barang impor" atau tradisi[50]. Filsafat pada al-Kindî dan al-Râzî dimulai pada pemikiran tentang dunia dengan sebuah landasan, yakni nalar berhadapan dengan dunia fisika. Kemudian filsafat condong kepada klan-klan intensional untuk semangatnya dan menjadi filsafat iluminasi sebagai fantasi tentang jiwa yang berorientasi kepada Allah dalam pandangan Al-Fârâbî, Ibnu Sina, Ikhwân al-Shafâ dan Syi'ah, serta pembentangannya dalam pandangan Ibnu Bâjah dan Ibnu Thufail. Kemudian ia kembali dalam bentuk baru menuju nalar dan alam dalam pandangan Ibnu Rusyd. Oleh karena itu, di sana terdapat dua model: pertama, model filsafat rasional natural yang dicirikan dengan permulaan dan akhir. Ia identik dengan kepala dan dua telapak kaki. Kedua, model filsafat iluminasi yang membebas-tugaskan mediasi. Ia identik dengan kesegeraan perut yang menuntut obat agar sistematika dikembalikan kepada tubuh filsafat. Hal itu sama dengan distingsi yang ada dalam ilmu ushûluddin, antara pokok-pokok humanisme rasional natural di

---

[49] Al-Fârâbî: *Risâlah Fî Itsbât al-Mufâriqât, Ma'ânî al-'Aql, 'Uyûn al-Sayâ`il, Fushûsh al-Hikam* dan sebagainya. Ibnu Sina dalam banyak karya-karyanya mendistingsikan persoalan tentang jiwa misalnya: *Bayân al-Jawhar al-Nafîs* (Apresiasi Subsansi Murni), *Risâlah Fî Itsbât Ann al-Nafs Jawhar* (Risalah Tentang Permanensi Bahwa Jiwa adalah Subsansi), *Risâlah Fî Ahwâl al-Nafs* (Risalah Tentang Kondisi-Kondisi Jiwa), *Diskursus Tentang Potensi Psikologis, Risalah Tentang Kognisi Jiwa Yang Artikulatif dan Beberapa Kondisinya, Risalah Tentang Diskursus Jiwa Yang Artikulatif* dan sebagainya.

[50] Demikian itu dijelaskan al-Kindî pada bagian kedua yaitu tentang risalah-risalah ilmiah dari risalah-risalahnya tentang lima substansi dan dunia astrologi, benda tertinggi, warna langit, hujan, kabut (awan tipis), suhu panas, suhu dingin, pasang dan surut. Demikian itu dijelaskan juga pada Abû Bakar al-Râzî dalam risalah-risalah ilmiahnya. Gelombang ilmiah ini terus berlangsung secara kontinu pada Ibnu Sina al-Thabîb dalam *Al-Qânûn* dan risalah-risalahnya tentang benda-benda transcendental dan astrologi, kemudian ekplisit pada Ibnu Rusyd al-Thabîb dalam *Al-AKulliyyât*. Ia adalah gelombang yang melahirkan Jâbir bin Hayân, al-Khawârizmî, al-Thûsî dan pakar-pakar riyadlah dan natural serta falak lainnya di kalangan masyarakat muslimin.

kalangan Mu'tazilah dan pokok-pokok metafisik-ketuhanan di kalangan Asy'ariah.

Meskipun ada sebagian fenomena negatif yang terdapat dalam filsafat yang merupakan konklusi naturalistik spiritualitas peradaban klasik misalnya logika formal, nalar struktural, pengetahuan iluminatif, teori emanasi, dunia metafisika, dualisme alam, ilmu pengetahuan justifikasi-justifikasi astronomi, kontingensi realitas, pengutamaan keutamaan teoritis, dan konsepsi kuno tentang negara. Namun filsafat hanya bisa mengembangkan pemikiran agama, menguasai peradaban-peradaban yang bertetangga, perkembangan dari penerjemahan, anotasi dan sinopsis ke uraian aksidensial dan penyusunan karya, pembuatan bahasa baru, menciptakan konsepsi komprehensif, dan menghimpun seluruh ilmu pengetahuan klasik dalam ilmu pengetahuan ensiklopedis komprehensif, kemudian mempermanenkan kebenaran-kebenaran filosofis umum yang disepakati oleh manusia secara total dan yang berintegrasi dengan totalitas peradaban, misalnya Allah sebagai prinsip universal komprehensif yang eksplisit dalam tindakan baik dan saleh, afirmasi tehadap penciptaan dunia untuk beraksi di dalamnya. Bahkan, tidak ada kesulitan yang muncul dari pendapat tentang *keqadiman* dunia dengan mereduksi asumsi pandangan itu, dan imortalitas jiwa individual dari nalar universal[51]. Filsafat mempunyai siklus, fungsi, dan risalah. Ia mempunyai jalan-jalan yang membuat kita bertanya-tanya: apa tugas filsafat sekarang ini, apa siklus dan risalah filsafat, dan apa jalan-jalan filsafat yang telah diajukan?

7. Tiga Kontruksi Filsafat: Hilangnya Manusia dan Sejarah

Ta'lîf dimulai sejak al-Kindî hingga Al-Fârâbî dalam objek-objek dan tema-tema yang terpisah, hingga persoalan itu sampai pada Ibnu Sina. Maka Ibnu Sina meletakkannya dalam tiga konstruksi: logika, fisika dan metafisika. Konstruk ini telah dipindah ke Abad Pertengahan Eropa, bahkan, sampai pada abad-abad modern

[51] Hassan Hanafi: "Tradisi Filsafat Kita" dalam *Dirâsât Islâmiyyah*, hal. 107-144.

hingga Hegel, di mana, terkumpul filsafat-filsafat Abad Pertengahan dan Modern secara seimbang, khususnuya dalam “ensiklopedi filsafat”. Tiga konstruk ini, telah dipindah ke dalam filsafat Eropa modern dengan transformasi baru ke dalam epistemologi, ontologi dan aksiologi sebagai jawaban atas pertanyaan: Bagaimana aku mengetahui? Apa yang aku ketahui? Apa yang aku fantasikan? Masing-masing hal tersebut sudah tumbuh pada mulanya dari tiga objek-objek utama dalam ilmu ushûluddin: epistemologi, ontologi dan metafisika yang dihubungkan pada kenabian-kenabian (*al-sam'iyyât*).

Maka apabila kita bertanya: apakah filsafat di tengah kita sekarang mempunyai konstruk? Jawaban yang ada niscaya secara pasti mengatakan tidak. Filsafat tanpa konstruksi adalah hanya fantasi-fantasi tentang objek-objek terpisah, sebagaimana halnya permulaan filsafat klasik pada Al-Kindî dan Al-Fârâbî. Apabila, kita bertanya: apakah sekarang kita mempunyai filsafat, padahal filsafat berada dalam periode permulaan yakni pemikiran yang bertebaran dan berserakan dalam objek-objek yang terpisah yang ilmiah, matematis dan humanis, sebagai periode pengantar bagi periode lain berikutnya, di mana, di dalamnya filsafat ditransformasikan dari persoalan-persoalan yang berserakan dan terpisah-pisah ke dalam kesatuan objek? Niscaya jawaban yang ada juga adalah tidak, meskipun dalam jawaban ini ada sumber-sumber masa depan, gerakan-gerakan bebas dan kemungkinan-kemungkinan inovasi masa depan.

Meskipun formalisme dan tradisionalisme tampak nyata dalam logika, logika persoalan-persoalan dan bentuk-bentuk, namun strukturisasi logika sudah diselesaikan berdasarkan atas konsep peradaban baru. Maka logika dalam pandangan Ibnu Sina telah diafiliasikan kepada pikiran mengimbangi wahyu yang diafiliasikan kepada nalar. Keduanya nir dari kesalahan. Logika diklasifikasi ke dalam logika verifikatif yaitu bukti demonstratif (*burhan*) dan logika falsifikatif yaitu debat-dialog dan sofistika sebagaimana logika wahyu diklasifikasi ke dalam keyakinan dan spekulasi. Konsekuensinya adalah, internalisasi materi logika luar ke dalam konsep kebenaran

yang baru. Logika keyakinan adalah bukti demonstratif (*burhan*) sedangkan logika spekulatif adalah debat-dialog.

Apabila pembuktian demonstratif (*burhân*) adalah nilai logika maka tiga diskursus pertama menjadi: kategori-kategori, ungkapan dan analogi-silogisme sebagai tiga pengantar logika, dan empat diskursus berikutnya mempunyai signifikansi dalam dialektika, sofistika, retorika dan puitika. Apabila bahasa adalah materi logika, di mana bentuk-bentuk pikiran dijelaskan di dalamnya, maka bahasa pun merupakan medium pengungkapan wahyu. Jadi, di sana terdapat signifikansi antara logika dan bahasa. Logika adalah kategori-kategori dan ekspresi, bahasa adalah kata-kata dan phrase-phrase, proposisi adalah subjek dan predikat, phrase adalah *mubtada*' dan *khabar*. Transformasi logika kepada bahasa merupakan transformasi "barang impor" kepada tradisi, penempatan peradaban Yunani ke dalam konsep peradaban Islam berdasarkan atas penjelasan yang ada dalam perdebatan sengit yang terkenal antara logika dan *nahwu* (ilmu tata bahasa Arab,*ed*) yaitu antara Matâ dan al-Sayrafî. Pemaparan logika pada nalar sudah mencapai tarap paripurna. Logika diterima nalar dengan merefleksikan sistematika teknis dalam logika. Kategori adalah titik, ekspresi atau ungkapan adalah garis, silogisme adalah dua garis yang seimbang. Pembuktian demonstratif yang harmonis di antara ketiganya adalah keseimbangan. Dengan refleksi bahwa logika adalah rasional dan rasio (nalar) adalah landasan periwayatan intruksional, maka lahirlah relevansi signifikan antara logika dan wahyu.

Akan tetapi, hal ini hanyalah semata-mata alternatif yang dipilih para filsuf, dan tidak mungkin ditarik dari genre-genre logika yang lain yang menghentikan logika filsuf-filsuf dengan sikap kritis, negasi, dan pertentangan, misalnya logika sufisme dan logika fuqaha'. Kaum sufisme telah mengajukan logika iluminasi yaitu logika kesadaran murni, meskipun logika tersebut bisa dituangkan dalam bentuk-bentuk silogisme[52] sebagaimana fuqaha' telah mengajukan logika indera-sensual dan pengalaman-empirik dengan bersandar pada

---

[52] Hassan Hanafi, "Filsafat Iluminasi dan Fenomenologi" dalam *Dirâsât Islâmiyyah*, hal. 273-345.

realitas dan visualitas untuk merealisasikan manfaat dan kemaslahatan umum. Jadi, generasi kita bisa mempersepsi logika sebagai universalitas tunggal, logika nalar murni di kalangan para filsuf, logika kesadaran di kalangan sufisme, logika realisme di kalangan fuqaha' yang dihubungkan dengan dialektika sosial dan logika sejarah.

Adapun fisika-fisika klasik sebagaimana ia muncul sebagai fisika-fisika rasional ideal adalah lebih dekat kepada format fisik daripada ilmu pengetahuan fisika. Walaupun materi fisika berasal dari luar, namun, konsepsi dan sistematikanya dari yang paling bawah sampai yang paling atas dalam kerangka menanjak, dari pertambangan dan tumbuhan ke binatang dan jiwa, identik dengan dunia-dunia fisika sufisme dan melompat naik dari fisika ke metafisika. Demikian juga sisematika ini sendiri merupakan orientasi-orientasi yang berasal dari wahyu, manifestasi seruannya terhadap fantasi tentang domain-domain fenomena dunia-fisika dan tanda-tanda realitas. Banyak sekali deskripsi pertambangan-pertambangan, tumbuh-tumbuhan, binatang dan jiwa dalam wahyu, seakan-akan pengejawantahan dualisme Yunani: antara substansi dan aksidensi, bentuk dan materi, kualitas dan kuantitas, diam dan gerak, potensi dan aksi, sebab dan akibat, dan seterusnya, serta dunia ideal untuk mendeskripsikan dunia fisika dalam wahyu. Demikian juga, adalah absurd memisahkan antara objek-objek ilmu pengetahuan fisika dan objek-objek ilmu pengetahuan metafisika, sebagaimana absurditas pemisahan antara ayat dan indikasi-indikasinya, antara dalil (argumentasi) baru dan ketersediaan esensi dalam filsafat Islam. Ilmu pengetahuan adalah satu, baik fisika maupun metafisika. Fisika adalah metafisika yang dibalik ke bawah, sedangkan metafisika adalah fisika yang diangkat ke atas. Oleh karena itu, pemisahan dunia dari Allah, hal yang baru dari yang *qadim* (dahulu) adalah absurd. Jiwa adalah tempat pertemuan antara dua dunia, dunia nyata dan dunia ideal. Keduanya adalah dua aspek jiwa. Jadi, mudah sekali mencapai indikator-indikator kontemporer fisika-fisika klasik dengan dua cara; pertama, mengetahui mekanisme strukturisasi fisika-fisika klasik hingga fisika-fisika kontemporer yakni ke aspek natural kesadaran untuk memutuskan dualisme tradisi yang kemudian disuburkan oleh

dualisme halal dan haram, eksplorasi aspek natural manusia dan meletakkan manusia di dunia fisika untuk merealisasikan signifikansi nalar, wahyu dan alam-fisika.

Apabila metafisika merupakan fisika-fisika yang terbalik maka yang tersisa adalah jiwa dan nalar, yakni manusia dari segi manusia merupakan potensi teoritis dan praksis. Dalam hal ini, masuklah etika, sosial, politik dan sejarah. Dengan refleksi atas urgensi sisi ini, pada zaman kita sekarang, maka sisi ini tidak mungkin dibiarkan terkungkung antara fisika dan metafisika klasik sebagai elemen yang mengikat di antara keduanya tanpa menjadi bagian yang terpisah otonom. Konsekuensinya, konstruksi filsafat menjadi empat bagian (segi empat): logika, fisika, metafisika, kemanusiaan. Hal itulah yang diupayakan Ikhwân al-Shafâ yang dihubungkan dengan bagian keempat yang disebut dengan *al-'ulûm al-nâmûsiyyah wa al-syar'iyyah* (ilmu pengetahuan kemalaikatan dan jurisprudensial). Yang paling krusial dalam bagian itu adalah perpindahan dari etika individual menuju etika sosial, dari dualisme keutamaan dan kehinaan ke fungsionalisasi dualisme sosial sesuai dengan gradasi-gradasi kemasyarakatan: etika perintah dan larangan untuk gradasi atas, etika hukum dan sistem untuk gradasi tengah, etika tuntutan dan penetrasi untuk gradasi rendah. Identifikasi kota-kota utama menjadi mudah, selama perintah adalah ungkapan tentang sesuatu yang seharusnya ada. Akan tetapi analisis dialektika sosial, deskripsi realitas manusia, pengetahuan sebab-musabab kehancuran dan persyaratan-persyaratan kemajuan adalah lebih berguna dan lebih dekat kepada manifestasi kemaslahatan manusia. Apabila para pakar terdahulu telah menuangkan persoalan imortalitas jiwa, kehancuran badan dan mereka menguak konflik-konflik teoritis, maka orang-orang modern dapat mengidentifikasi keburukan tubuh. Keburukan kita terdiri atas lapar, kelaparan dan telanjang sedangkan problematika kita berada di dalam komunikasi-komunikasi, perumahan, kebersihan dan tempat yang sempit yang semuanya hadir dari pengaturan tubuh yang buruk. Dari sini tumbuhlah problematika-problematika jiwa dengan memalingkan persepsi dari kemampuan memilih untuk

melampauinya atau konstan pada kesucian jiwa dengan memaksa tuntutan-tuntutan badan[53].

8. Penutup: Tanggung Jawab Siapa?

Ini adalah diskursus tentang filsafat, tradisi dan kondisi masyarakat. Relasi tiga aspek itu yang mengekspresikan hakikat hubungan antara dua aspek yang pertama, yang merupakan kontingensi. Jika tidak, niscaya perbincangan tentang filsafat dan tradisi identik dengan apa yang dominan secara aktual dalam kegiatan ilmiah kita dan pertemuan-pertemuan kita yang bersifat akademik. Itulah urgensi Kongres Filsafat Arab dan organisasi filsafat Arab yang melahirkan manifesto dan aksi sebagai konteks alamiah bagi inovasi-inovasi pemikiran masyarakat, setelah masyarakat sudah lama mengharapkan majelis permusyawaratan dan tokoh-tokoh publik, sebagaimana mereka juga menanti penguasa yang meletakkan kereta di depan benteng kekuatan[54]. Seluruh masyarakat menantikan seorang yang tulus. Itulah tanggung jawab dosen-dosen filsafat secara primer dengan kesadaran mereka terhadap tradisi dan dengan persepsi mereka terhadap peristiwa-peristiwa zaman, dengan pemikiran mereka sebagai ulama dan dengan kepedulian mereka sebagai warga negara. Tradisi Klasik Kita terbentuk dengan bantuan tokoh-tokoh publik yang telah membangun sekolah-sekolah, membuat aliran-aliran, dan membentuk ideologi-ideologi. Manifestasi kesatuan organis antara dunia dan tempat tinggal, antara hak ilmu pengetahuan dan kewajiban tempat tinggal adalah jalan menuju penggabungan antara tradisi, filsafat dan kondisi masyarakat.

Ini merupakan tanggung jawab mahasiswa secara sekunder yang didukung oleh para dosen, baik dalam kajian-kajian umum atau dalam

[53] Kami berusaha mengembangkan pemikiran Islam Kontemporer Kita dalam tiga kajian yaitu: "Dari Kesadaran Individual Menuju Kesadaran Sosial", "Mengapa Diskursus Manusia Menghilang Dari Tradisi Klasik Kita?", dan "Mengapa Diskursus Sejarah Menghilang Dari Tradisi Klasik Kita?" dalam *Dirâsât Islâmiyyah*, hal. 345-456.

[54] Hassan Hanafi: Membelenggu Orang-orang Yang Bebas atau Pemikir-pemikir Yang Bebas?, *Persoalan-Persoalan Arab*, September (Ilul) 1979.

kajian-kajian khusus, seperti ulama dan bangsa-bangsa yang juga menggabungkan antara hak ilmu pengetahuan dan kewajiban tempat tinggal. Para dosen mempengaruhi dan mereduksi mereka. Mereka adalah mazhab alternatif dalam dialog yang transparan. Filsafat telah tumbuh sebagaimana pertumbuhan keseluruhan tradisi sebagai konklusi bagi dialektika aliran-aliran dan kontradiksi ideologi-ideologi. Maka universalitas yang satu merupakan pembantah sedangkan universalitas yang lain adalah yang dibantah. Tidaklah sebuah argumentasi hadir, kecuali tampil pula argumentasi lawannya. Tidak pula ada posisi, kecuali ia mempunyai posisi alternatif. Mahasiswa bukan pengganti kita, melainkan pengembangan bagi kita dan penambahan atau perubahan bagi pemikiran kita secara terbalik, kepala di atas tumit.

Hal tersebut merupakan tanggung jawab negara secara tersier bahwa sikap netral yang sempurna dalam persoalan perbedaan pemikiran antara ulama‘ dan tentang kebebasan pilihan di antara aliran-aliran. Otoritas bukanlah argumentasi. Pikiran adalah penasehat sedangkan otoritas adalah pendengar. Otoritas tidak mempunyai pemikir-pemikir otoritas tetapi para pemikir beraudiensi di hadapan masyarakat yang memilih mereka sebagai representasi, melantik pemimpin-pemimpin mereka, dan mengadakan perjanjian atas kekuasaan persoalan-persoalan mereka. Maka kepemimpinan adalah perjanjian, pelantikan dan pilihan.

Bab IV
Tradisi dan Perubahan Sosial*)

Pertama: Macam-Macam Kelompok Manusia Menurut Tradisinya

Kelompok-kelompok manusia dibedakan dengan kelompok makhluk hidup yang lain, karena kelompok manusia merupakan kelompok-kelompok tradisional yang melestarikan sejarah masa lampaunya, mengkodifikasi berita-beritanya atau merekamnya dalam ingatan, yang dengan medium tradisi lisan ditransfer oleh generasi-generasi yang terdahulu kepada generasi-generasi berikutnya. Dari sini, sejarah kemanusiaan yang mengajarkan perdebatan-perdebatan, berita-berita dan lubang-lubang diikat sebagaimana kehidupan kelompok dilestarikan dalam dokumen-dokumen dan strategi-strategi. Seorang raja menjadi abadi, tergurat di dinding-dinding rumah ibadah dan pemakaman-pemakaman. Apabila binatang melestarikan pengalaman masa lalunya dalam perilaku yang dapat diketahui dari perubahan dan kesalahan, maka manusia melestarikan sejarah tersebut dan mengkodifikasikannya secara tulisan. Oleh karena itu, hanya manusia yang mempunyai sejarah. Sehingga sejarah merupakan dokumen kehidupan dan cermin spiritualitasnya. Itulah yang dikukuhkan oleh filsafat peradaban-peradaban manusia.

---

*) Ceramah ini disampaikan pada pertemuan ilmiah yang diadakan oleh Lokakarya Perencanaan Nasional Tentang Persoalan-Persoalan Sosial Bagi Perkembangan di Mesir (Yang Statis dan Yang Berubah), Kairo bulam Maret 1981.

Kelompok manusia, bila dilihat dari afiliasinya terhadap tradisi terbagi kepada tiga macam. *Pertama* adalah kelompok yang disebut dengan kelompok primitif yaitu kelompok tradisional yang di dalamnya terdapat tradisi masa lampau, masa kini dan masa depannya. Tradisi merupakan agama, seni, filsafat dan gaya hidupnya. Tradisi adalah representasi realitas dan pikirannya yang menempati posisi praksis dan pengetahuannya. Dalam kelompok masyarakat ini, tidak ada perubahan sosial yang intensional, namun terjadi perkembangan dalam model kehidupan praktis mereka sesuai dengan perubahan dan kesalahan atau melalui medium sihir dan bentuk-bentuk mitis.

Kedua adalah yang disebut dengan kelompok-kelompok madani, kelompok modern atau kelompok Eropa modern. Mereka adalah kelompok non-tradisional yang di dalamnya ada tradisi hari ini yang merupakan kumpulan masa lampau, masa kini dan masa depannya. Kemudian sebagian tradisi ini mengalami dialektika, yang dieksplorasi dengan ilmu pengetahuan modern dan nalar tunggal yang sederhana atau kehidupan kota modern yang dibangun berdasarkan atas kontrak sosial yang bebas. Pertama-tama, ia dikritisi, kemudian kedua ditinggalkan dan tidak ada yang tersisa kecuali yang kesesuaian dengan pengetahuan baru, ilmu pengetahuan modern dan pertarungan kemanusiaan paska benturan yang memisahkan antara kaum tradisional dan modern, antara pendukung lama dan pendukung baru.

Ketiga adalah kelompok yang disebut kelompok "progresif", atau kelompok-kelompok bebas secara modern. Ia adalah kelompok-kelompok yang senantiasa berada dalam ambang perpindahan antara periode yang lama dan yang baru, dari tradisi ke realitas dan persoalan otentisitas dan kemodernan. Ia dihadapkan pada bentuk-bentuk tradisional dan non-tradisional dan bandul pendulum antara *taqlid* dan *tajdid*, ditarik-tarik oleh gelombang perpecahan dan persatuan yang ada dalam kelompok-kelompok ini. Kelompok tersebut adalah kita yang di dalamnya memangkas proposisi lama, dan menanam proposisi baru "tradisi dan perubahan sosial". Ia adalah kelompok-kelompok tradisional yang mengawasi zaman setelah mengusir

kolonial penjajah dan memanifestasikan kemerdekaan negara serta memulai perkembangan sosial yang menyeluruh.

Kedua: Model Tradisi

Model tradisi tidak hanya terdapat pada kelompok primitif, namun juga terdapat pada sub-kelompok dalam kelompok-kelompok kota. Oleh karena itu, pakar-pakar ilmu sosial menyebutnya dengan nama "Primitifisme". Bila dikaitkan kepada kita yang ada dalam kelompok sosial "progresif" maka model ini mempunyai sejumlah cacat utama. Adapun cacat-cacat yang paling krusial adalah:

1. Tradisi dipakai sebagai tujuan hakiki bukan semata-mata sarana untuk memanifestasikan orientasi yang lain yaitu kemajuan bangsa-bangsa dan kebangkitan masyarakat. Tradisi adalah nilai intrinsik yang harus dipertahankan, dengan tanpa kritik atau pun perubahan. Tradisi adalah sumber nilai yang dalam hakikatnya merupakan nilai spiritual. Ia memuat ideologi atau "absolutisme sejarah". Tradisi bersifat "sakral" yang tidak bisa dikotori oleh diskursus manusia, praktik-praktik nalar atau mengalami perubahan menuju yang "profan" maupun yang rasional-sekuler. Dalam konteks ini, tradisi dan agama merupakan sesuatu yang tunggal, nir dari atribut inovasi manusia, seakan-akan ia berasal dari ciptaan spiritualitas Tuhan dan tiupan kenabian. Tradisi beraksi dalam manusia, mengarahkan kelompok-kelompok, menentukan akibat-akibat. Tradisi harus dipatuhi. Melawan tradisi adalah kufur dan atheis. Tradisi memuat Kitab-kitab Suci, karya-karya sufisme, hukum dan ideologi-ideologi. Ia menghimpun yang jauh dan yang dekat, semua pemilik surban dan pedagang parfum.
2. Tradisi terpisah dari realitas bukan bagian dari realitas atau diorientasikan kepada realitas. Ia adalah gagasan dan realitas, aqidah dan syari'ah, konsepsi dan sistem, agama dan dunia, kitab suci dan pedang dan sebagainya. Tradisi merupakan alternatif dari realitas, mengacuhkan realitas yang ada, dengan menggantinya dengan realitas tradisional. Sempurnalah pencampuradukan antara apa yang seharusnya ada dan apa yang merupakan realitas aktual,

antara prinsip dan realitas atau dalam bahasa pakar-pakar *ushûl* adalah pencampuradukan antara yang pokok dan cabang. Atau minimal seharusnya realitas yang ada itu menundukkan dirinya untuk menyesuaikan diri dengan realitas tradisi. Tradisi tidak menerima realitas dari luar tradisi. Tradisi adalah penentu, perencana dan yang bisa menguasai segala sesuatu yang ada di luarnya. Tradisi adalah subjek dan objek, "diri" dan "yang lain", ruh dan materi. Tradisi mengisolasi diri yang tidak mungkin bisa ditembus.

3. Tradisi adalah keseluruhan yang tidak terbagi. Ia diambil semuanya atau ditolak semuanya. Ia menolak tambalan atau sinkronisasi dengan tradisi lain yang berubah-ubah. Tradisi adalah kesatuan tunggal yang tidak mempunyai permulaan dan batas akhir. Ia mulai dari dirinya dan akan kembali kepada dirinya. Titik berangkat dan tujuan. Ada dua kelompok manusia yaitu mukmin dan kafir. Tidak ada ruang di antara keduanya. Maka tidak ada mediasi antara yang hak dan yang batil atau antara yang benar dan yang salah. Oleh karena itu, organisasi-organisasi tradisional mengalami transformasi menuju organisasi-organisasi yang eksklusif dan memiliki persoalan-persoalan yang sama di antara mereka dan hanya akan mendengar atau tunduk kepada orang yang berada di dalam kelompoknya. Bahkan, organisasi-organisasi itu pindah dan membentuk organisasi-organisasi yang luas dengan memisahkan diri mereka di rumah-rumah gurun atau di pinggir-pinggir kota tanpa berinteraksi dengan pihak lain, kecuali sesudah mengalami transformasi dari kontradiksi yang satu ke kontradiksi yang lain dan dari musuh yang satu ke musuh yang lain.
4. Tradisi berada di luar sejarah, zaman dan tempat. Ia merupakan kebenaran abadi yang tidak mengalami perkembangan atau perubahan dan tidak tunduk kepada interpretasi alegoris, tafsir ataupun orientasi persepsi. Ia memuat zaman, tempat dan melipat keduanya di dalamnya. Maka tidak ada perbedaan dikotomik antara masa lampau, masa kini dan masa yang akan datang. Tidak ada periode-periode sejarah, heterogenitas kelompok sosial ataupun

ciri-ciri tertentu bangsa-bangsa. Konsekuensinya, terjadi penolakan terhadap kekinian, selesailah penjelasan *ushûl al-fiqh* pada jalan *ushûl al-dîn*, aqidah mendominasi syari'ah, dan pengikut tradisi menjadi kaum yang lebih banyak mengemukakan teori daripada menjadi aktor-aktor dalam realitas dan pengubah-pengubah realitas. Bagi mereka, sejarah berhenti pada zaman keemasan yang ada pada masa lampau, yang merupakan pertemuan antara keabadian dan zaman. Karena itu, bangsa-bangsa tidak akan bisa maju kecuali merujuk kepada masa lampau, sehingga bangsa ini tidak akan baik kecuali kembali pada apa yang telah diperbaiki oleh generasi pertamanya. Mereka menghidupkan masa lampau dalam masa kini dan menghidupkan masa kini dalam masa lampau. Masa depan adalah sesuatu yang tidak nyata, kecuali kiamat dan keabadian ruh.

5. Seluruh realitas adalah medan yang tidak bisa dikembangkan ataupun direformasi tapi harus didekonstruksi dari landasan hingga konstruksi baru dimulai berdasarkan atas landasan yang kokoh, fondasinya bersifat permanen di bumi dan cabangnya berada di langit. Dekonstruksi mendahului konstruksi. Mati adalah syarat hidup, dan *starting point* dari nol adalah lebih baik daripada *starting point* dari apa yang ada secara natural. Karena realitas dianggap konstan dan kehidupan adalah *status quo* maka dekonstruksi tidak akan berhenti sampai muncul konstruksi. Dari situ, tradisi muncul sebagai lawan realitas dan berada di luar realitas, yang cepat menghentikan pendukung-pendukungnya dengan kehancuran diri mereka sedangkan realitas tetap konstan tidak berubah. Kelompok-kelompok sosial menyesali dan luruh pada sakralitas yang sia-sia dan merugikan ini. Saat realitas makin berubah, dekonstruksi terus berjalan dan konstruksi tidak akan hadir. Maka muncullah negasi tanpa posisi, penolakan tanpa penerimaan.
6. Lahirnya rasionalisme revolusioner dan terjadinya perubahan kelompok-kelompok lmelalui jalan pilihan yang memancar dan radikal yakni generasi baru Qur'ani yang mampu memobilisasi massa, menghadapi kekuatan-kekuatan despotik, membela

kedaulatan Allah untuk menghancurkan kedaulatan manusia. ia pertama-tama menciptakan perubahan kehidupan individual kemudian menciptakan perubahan kehidupan kelompok sosial. Maka perubahan dan revolusi adalah penumbangan sebagaimana tampak jelas dalam bahasa Urdu. Akibatnya aksi dilakukan secara sembunyi-sembunyi, rahasia dan tidak transparan, lebih banyak di jalur "bawah tanah" daripada terang-terangan, dengan perlengkapan yang rahasia seperti militer, cepat mengeksplorasi otoritas *status quo* sehingga diputuskan dengan kekuatan militer dan polisi yang bersenjata. Penggunaan kekerasan bersenjata dan pembunuhan yang bersifat politis tidak apa-apa, demi pergantian kelompok yang berdaulat dan menempatkan pilihan yang aman mengantikan posisinya.

7. Hal tersebut disempurnakan dengan atas nama Allah untuk membela hak-Nya, memperkuat kedaulatan-Nya, melaksanakan kehendak-Nya dan menjalankan ketaatan kepada-Nya, mengharapkan imbalan dan pahala-Nya. Ia tidak diselesaikan atas nama manusia, sebagai pembelaan atas hak-hak manusia, penguatan otoritas manusia dan manifestasi kepentingan-kepentingan manusia umum, sehingga manusia hidup di dunianya dengan bebas dan terhormat. Konsekuensinya pandangan humanisme sirna, kasih sayang berkurang, yang pada gilirannya hanya memunculkan arogansi. Menurut para propagandis tradisi, Allah memperbaiki kesadaran perilaku mereka karena mereka membela ajaran dengan atas nama-Nya. Manusia lari dan takut, kekuatannya menyusut, kapasitanya membeku dan dunianya menyempit. Maka kehinaan dan penghalangan melahirkan fenomena tuntutan ganti rugi dan pengenyangan. Seolah-olah Allah bukan Yang Mahakaya di atas alam semesta dan menuntut pembelaan. Seolah-olah Allah tidak memuliakan Bani Adam di darat dan lautan serta tidak menjadikannya sebagai tuan alam semesta.
8. Tradisi didominasi oleh fanatisme dan penyempitan. Mereka menolak dialog dengan pihak-pihak lain sehingga pendukung-pendukung tradisi ini menguraikan persoalan berdasarkan pada

diri dan mengesampingkan pihak-pihak lain dari perhitungan. Mereka, akhirnya menjadi narsis, yang melihat pribadi-pribadi dan subjek-subjek mereka dalam cermin pihak-pihak lain. Mereka yang benar sedangkan yang lain salah. Akibatnya, persatuan nasional menjadi absurd dan masyarakat terbagi ke dalam dua kelompok yang saling berlomba dan bertentangan, di mana, yang satunya mengkafirkan yang lain dan masing-masing kelompok mengangkat senjata di hadapan yang lain, bahkan kedaulatan masing-masing pihak dipakai untuk melawan yang lain. Maka terjadilah perpecahan di antara kekuatan yang berlawanan. Praksis perubahan sosial menjadi stagnan. Bahaya yang paling besar adalah jika para propagandis tradisi memecah diri mereka sendiri dan memperuncing kontradiksi-kontradiksi yang terjadi di antara mereka. Masing-masing kelompok mengklaim bahwa ia berada pada pihak yang benar sedangkan kelompok yang lainnya salah.

9. Konflik-konflik formal-struktural menjadi mudah ketika perubahan substansi menjadi sulit, sehingga lahirlah perubahan yang bersifat parsial seperti tampak pada model berpakaian dan bentuk badan misalnya pemanjangan jenggot, berbicara tidak jelas dengan dua bibir dan tirai, juga dalam shalat, menegakkan simbol dan ritual, serta solah-olah selalu bersiap untuk peperangan. Akhirnya, realitas sosial tetap tidak berubah, mereka menyebarkan kekhawatiran dan kecemasan di tengah masyarakat yang berkembang, misalnya pemisahan laki-laki dan perempuan, atau publikasi untuk membangun mushalla. Ketidakberdayaan yang buruk, kemiskinan dan kelaparan tidak menemukan orang yang menantangnya. Orang-orang yang semena-mena hidup mewah, masyarakat menjadi apatis, dan kebebasan mereka hilang ditiup oleh angin dan paparan-paparan buku-buku tradisi dan konflik-konflik hijab.
10. Percepatan menemukan potensi-potensi *status quo* dalam model tradisional merupakan penopang yang terbaik untuk menghentikan gerak perubahan sosial, sehingga gerakan itu berpegang pada yang lama dengan mempertahankan yang pokok-pokok. Konsekuensinya, hukum alam itu ditemukan dalam tradisi

setelah dikosongkan dari realitas, diotentifikasi dalam prinsip, disamarkan di belakang prinsip dan digunakan sebagai selubung yang menyembunyikan otoritas dalam realitas dan perampasan kekayaan-kekayaan masyarakat. Akhirnya, memasyarakatlah model tradisional dalam sistem-sistem *status quo* dan menjadi penopang pemutusan kesadaran-kesadaran dan nilai-nilai baru, serta sistem-sistem keluarga. Nilai-nilai otentik, kekerasan dan keimanan dipandang sebagai penghalang perubahan sosial dan nilai-nilai klasik menjadi penopang yang terbaik bagi sistem *status quo*. Potensi-potensi perubahan sosial tidak menemukan sarana apa pun untuk menghadapi yang lama atau sistem *status quo*. Jika tidak, niscaya ia dituduh telah keluar dari kelompok tertentu, ketika pelestarian itu merupakan gelombang yang dominan dalam kebudayaan masyarakat.

Ketiga: Beberapa Cacat Model Non-tradisional

Berbeda dengan model tradisional, lahirlah model non-tradisional. Ia memutus hubungan dengan yang klasik untuk konstruksi yang baru dengan landasan ilmu pengetahuan, pemikiran, dengan keseriusan manusia untuk menguak aurat-aurat tradisi agar tidak statis di hadapan ilmu pengetahuan yang baru. Maka kemajuan menuju yang baru tergantung pada pembersihan dan pelepasan terhadap yang lama. Hal itu merupakan kajian masa kebangkitan Eropa pada Abad XVI khususnya, hingga sekarang. Sebagaimana "primitifisme" lahir sebagai pengelompokan komunitas-komunitas lokal, maka gerakan-gerakan modernisme ilmiah rasional yang berdasarkan pada norma Eropa, juga lahir sebagai pengelompokan komunitas-komunitas atas (*super-groups*) yang ditetapkan oleh "orang luar" terhadap kelompok sosial kita. Cacat- yang paling krusial dari model ini adalah:

1. Perubahan terjadi pada lapisan atas tidak terjadi pada lapisan dalam, pada aksidensi tidak dalam substansi, pada distrik-distrik wilayah dan tidak terjadi pada pusat. Maka terjadi perubahan dalam bidang bahasa, misalnya huruf-huruf nasional berubah ke dalam huruf-huruf latin, sebagaimana perubahan pakaian nasional

ke pakaian Eropa, musik Timur berubah menjadi musik Barat, rumah-rumah tinggal Arab berubah menjadi rumah-rumah tinggal modern, sekolah-sekolah negeri berubah menjadi sekolah-sekolah asing, bahasa Arab berubah menjadi bahasa Eropa, dan sebagai gantinya negara-negara yang merupakan bagian dari Timur berubah menjadi bagian dari Eropa. Modernisasi seakan-akan adalah meninggalkan "diri" dan mengikuti "yang lain", pemutusan identitas dan tenggelam dalam westernisasi, dan sebagaimana seorang penyair mengatakan: "*kita memakai kulit peradaban sedangkan spiritualitasnya adalah kebodohan*".

2. Kemajuan terjadi di luar yaitu dalam aspek-aspek kehidupan kota yang di antaranya adalah di bidang industri, pertanian, perdagangan, kemakmuran. Akan tetapi, kemajuan itu berdasarkan atas asas ketertinggalan internal. Maka industrialisasi dibangun dengan rasionalitas pertanian, menunggu limpahan dan turun hujan, penebaran biji dan menantikan panen, yang seakan-akan industrialisasi itu akan menghadirkan rasionalitasnya bersamanya, menetapkan aksiologisnya dalam zaman, teoritisasi dan sarana-sarana (aksioma-aksioma). Kebun-kebun dan propinsi-propinsi reformasi pertanian dibangun dengan rasionalitas otonomi atau dengan sistem yang birokratis, dan otonomi umum diatur dalam perdagangan dengan rasionalitas otonomi khusus. Maka alangkah cepatnya keruntuhan modernitas dilakukan dengan mengakhiri siklus pilihan modernisme dan melahirkan pelestarian dalam dasar-sasar yang mendalam, menampakkan keterbelakangan sebagai periode sejarah yang tidak bisa dilampaui hanya dengan perubahan aspek-aspek eksternal.
3. Perubahan sistem-sistem politik, sosial dan ekonomi terjadi sebagaimana perubahan yang terjadi dalam konstruk-konstruk sosial, tanpa ada perubahan yang krusial dalam sistem nilai. Maka alangkah cepatnya mengembalikan sistem-sistem klasik yang disesuaikan dengan sistem-sistem nilai-nilai klasik dengan hanya menyembunyikan potensi-potensi gerak-gerak sosial yang menciptakan perubahan ini, padahal ia berada di ranah otoritas politik. Sistem nilai adalah landasan realitas satu-satunya bagi

konstruk sosial, ketika ideologi-ideologi dan pandangan-pandangannya disamarkan di sekitar pengutamaan konstruk-konstruk bawah atau konstruk-konstruk atas. Maka pertumbuhan terjadi tanpa memahami modernitas, pembebasan dan pendudukan diselesaikan tanpa pemahaman atas tanah, dan lahan pelayanan-pelayanan menjadi luas tanpa pemahaman manusia.

4. Kesimpulannya adalah terjadi keterputusan dalam jati diri bangsa, di dalamnya berjajar dua tingkat kebudayaan. Pertama sejarah yang kontinu, konservatif dan fundamentalis, sedangkan yang kedua adalah modernitas yang terputus, progresif dan impor. Yang kedua diletakkan di atas yang pertama tanpa bersumber kepadanya atau perkembangan darinya. Terjadi ambiguitas dalam jati diri bangsa, sebagaimana yang terjadi di Turki dan Polandia. Dalam tingkatan yang pertama, terdapat tingkatan yang kuat dari Islam dan di atasnya ada tingkatan yang merupakan bagian dari modernisasi Barat. Sedangkan pada tingkatan yang kedua terdapat tingkatan yang kuat dari Katolik yang di atasnya ada tingkatan yang merupakan bagian dari Marxisme. Masyarakat terbagi ke dalam dua kelompok besar, sebagaimana yang terjadi dalam kelompok sosial Arab-Islam yaitu antara para pendukung pendidikan agama dan para pendukung pendidikan sekuler.
5. Dengan merefleksikan keberadaan dua tingkatan itu, maka terjadilah reduksi-reduksi. Di saat kekalahan dan waktu yang sulit dan ketika bangsa-bangsa melihat kegagalan metode-metode modernisasi, maka bangsa-bangsa itu lari "ke dalam" sehingga terjadilah reduksi dan muncullah salafisme dan gerakan-gerakan religius yang menolak totalitas aspek modernitas sebagaimana yang terjadi sekarang ini di dalam kelompok Arab dan Islam. Beban berat sejarah bagi wilayah-wilayah "yang dalam" adalah lebih kuat daripada ketipisan permukaan. Pengamatan historis terhadap tradisi bangsa-bangsa diperkuat pengikut pembaharu terhadap pihak-pihak yang lain, mengganti mewacanakan perubahan sosial dengan menghentikan pusat perubahan. Bangsa-bangsa berupaya menguak kekebalan lawannya dan melindungi dirinya dari lawan yang diasumsikan sebagai bahaya-bahaya zaman.

6. Dengan merefleksikan eksistensi dua kelompok yang berdampingan itu maka tidak ada kejadian yang berulang-ulang, misalnya kelompok-kelompok ini pada suatu fase berpindah dari tradisi ke modernisasi yang di dalamnya terjadi rekonstruksi tradisi dan seleksi ulang terhadap alternatif-alternatif. Fase perpindahan ini dicirikan dengan kelahiran liberalisme atau pencerahan yang mengagungkan nalar dan kebebasan manusia serta penguatan ilmu alam dan fisika serta gerak maju sejarah. Hal tersebut merupakan transisi antara yang lama dan yang baru, dan merupakan medium perpindahan dari tradisi ke revolusi yang diasumsikan sebagai perubahan sosial akumulatif menurut sejumlah generasi. Dari situ, maka di Polandia muncul tuntutan terhadap liberalisme sebagaimana Uni Soviet yang berpindah dari otoriter ke sosialisme tanpa melewati periode transisi. Maka tumbuh tuntutan kepada kebebasan, muncul gerakan-gerakan oposisi, dan terdengar suara-suara perpecahani.
7. Ketika modernisasi diorientasikan pada petumbuhan dengan teknokratisme yang menguasai modernisasi, maka minoritas modern akan menguasai mayoritas yang klasik. Minoritas ini digunakan dalam sistem diri yang ada dalam partai rintisan atau dalam pengekangan orang-orang bebas atau dalam strata para pimpinan dan aparat negeri. Modernisasi menjadi berada dalam pikiran-pikiran elit, bukan kesadaran kebangsaan secara umum. Maka muncul ketetapan-ketetapan modernisme kemudian muatannya dituangkan sampai habis, dan modernisasi beralih kepada kumpulan simbol-simbol yang dirobohkan oleh manusia atau menjadi konstan sebagai bendera-bendera dalam sejarah.
8. Rintisan-rintisan revolusi berakhir dengan alienasi dari kaidah-kaidah revolusi kebangsaan, mengingat perbedaan bahasa, saling pengertian dan komunikasi dan mengingat perbedaan motivasi-motivasi dan tendensi-tendensi yang dihadapkan serta mengingat perbedaan derajat kesadaran politik dan sosial. Biasanya rintisan revolusi itu gagal menegakkan sistem republik kerakyatan karena alienasinya, dan hanya berakhir pada lingkaran-lingkaran eksklusif mengenai kebudayaan dan ilmu pengetahuan, perubahan kepada

berita-berita *al-shâlûnât*, dan hanya tersisa sebagai sejarah gerakan kultural dan kehadiran-kehadirannya yang pertama. Namun, saat inovasi politik mengalami stagnasi, inovasi seni masih tetap berlangsung. Seni menjadi kerudung jiwa dan puisi menyucikannya.

9. Untuk mencairkan batas alienasi dan menemukan jalan keluarnya yang terkadang berada di luar kemampuan, maka persaudaraan nasional berubah menjadi persahabatan dengan asing, sehingga mendapatkan model perubahan sosial sebagai sekutu bagi mereka, penguatan usaha keras mereka dan penolong agenda-agenda mereka. Jika modernisme bermakna liberalisme lahirlah kedekatan dengan sistem-sistem Barat. Namun, jika modernisme adalah sosialisme maka lahirlah kedekatan dengan sistem-sistem Timur. Spirit nasionalisme menjadi padam, otentisitas menjadi hilang, karakter menjadi pupus, taklid menjamur, independensi berakhir, dan subordinasi mendominasi. Apabila masyarakat tidak meneriakkan persoalan kedekatan contoh perubahan sosial, niscaya alienasi makin bertambah dan rintisan-rintisan yang lain akan mengepung mereka. Biasanya rintisan-rintisan baru ini merupakan lawan gerakan-gerakan perubahan sosial, sehingga terjadi reduksi dan gerakan-gerakan perubahan menjadi stagnan.
10. Sebagaimana potensi-potensi konservatif merepresentasikan model tradisional dan mengambil baju zirah yang melindunginya melawan potensi-potensi perubahan sosial, maka sesungguhnya potensi-potensi modernitas merepresentasikan model non-tradisional. Namun, potensi-potensi modernitas itu mengambilnya sebagai tombak yang dipakai merobek dan menembus potensi-potensi konservatif dan sebagai pemisah antara potensi konservatif dan potensi modernitas, sehingga terjadi permusuhan. Bangunan persatuan menjadi retak dan darah mengalir. Potensi modernitas berbuat lalim terhadap dirinya, menyimpang dari medan pertempurannya yang fundamental, dan menghabiskan potensi-potensinya sampai hancur. Potensi-potensi konservatif dibangun dengan menentang orientasi-orientasi modernitas yang jauh, menghilangkan fungsinya dalam muatan

potensi-poensi modernitas dan dalam pelestarian persatuan nasional sebagaimana yang telah terjadi dalam Revolusi Iran, ketika gerakan revolusi Islam menjadi wadah bagi seluruh orientasi-orientasi kerakyatan. Ketika eksprimentasi merugi, maka pada gilirannya ia mengalami transformasi menjadi potensi-potensi negasi dan oposisi yang dilancarkan untuk menuntut balas, jiwa-jiwanya penuh perasaan dendam. Kesempatan baik menciptakan pemimpin-pemimpin baru untuk mengerakkan perubahan sosial hilang sia-sia, mengingat hilangnya sentuhan natural terhadapnya. Potensi-potensi modernitas menjadi stagnan, padahal ia berada dalam posisi kekuasaan yang tidak mampu membangun. Potensi-potensi konservatif menghambat gerakan perubahan sosial, padahal ia berada di luar kekuasaan dan berada di hadapan potensi modernitas. Pada akhirnya, terdapat pemutusan atas potensi-potensi *silent majority* yang dikawal oleh kelompok konservatif.

Keempat: Model Rekonstruksi Tradisi

Model yang ketiga yaitu rekonstruksi tradisi, menghidupkan tradisi dan reformasi terhadap tradisi adalah model yang berupaya dibentuk dan dikonstruksi oleh kelompok-kelompok sosial progresif, meskipun sekarang hal itu terjadi dalam retorika atau bersifat pilihan dari luar. Jika norma tradisional memotong semangat perubahan sosial dalam rangka melestarikan tradisi dan norma non-tradisional memotong tradisi dalam rangka menciptakan perubahan sosial, maka reformasi, penghidupan kembali tradisi maupun rekonstruksi tradisi signifikan dengan tuntutan-tuntutan zaman. Ia adalah yang melestarikan motivasi-motivasi tradisi terhadap modernitas dan memutuskan pragmatismenya. Ia adalah yang mampu menciptakan perubahan sosial dengan cara yang lebih kokoh, lebih konsisten dan lebih melestarikannya dalam sejarah daripada penjungkiran-penjungkiran, pembelotan dan gerakan-gerakan penarikan diri atau mundur[1].

---

[1] Lihat upaya kami *Al-Turâts wa al-Tajdîd* (Tradisi dan Reformasi), Kairo: al-Markaz al-'Arabî Li al-Bahts wa al-Nasyr, 1980.

Karena tradisi yang biasanya menuntaskan pintalannya di ranah agama, yang setelah itu ditransformasikan menjadi ideologi-ideologi, teori-teori, sekte-sekte dan konstruk-konstruk psikologis, maka hal itu terjadi dalam realitas sejarah tertentu, dalam zaman dan lokasi yang tertentu serta dalam kelompok-kelompok sosial tertentu dengan segala pertarungan sosial dan konflik kepentingan di antara potensi-potensi sosial yang heterogen di dalamnya. Maka tradisi muncul sebagai pengungkap yang mengekspresikan pertarungan, kepentingan-kepentingan, dan realitas sejarah ini, dengan dipenuhi lawan-lawannya, sehingga ia menjadi pemuat sesuatu dan lawannya, ujung-ujung yang plural, ambiguitas nilai-nilai dan proposisi-proposisi. Sekte-sekte Islam klasik telah mengekspresikan persoalan tersebut dengan ekspresi yang paling tepat. Sekte-sekte teologis menjadi pengungkap terbesar atas potensi-potensi sosial dalam kelompok Islam klasik. Senjata sekte dan ideologi merupakan senjata-senjata yang paling *applicable* untuk menguak medan-medan pertarungan sosial. Ketika pertarungan sosial yang terjadi dalam setiap zaman bersifat tunggal dan tidak berubah, yaitu pertarungan antara hakim dan terdakwa, antara kelas atas dan kelas bawah, antara pihak yang memiliki segala sesuatu dan pihak yang tidak memiliki apa pun, antara pihak yang kuat dan pihak yang lemah, antara minoritas dan mayoritas, antara pemaksa dan yang dipaksa, maka tradisi muncul secara ambigu yang mengekspresikan masing-masing dua posisi tersebut. Bila pertarungan, pertama-tama telah memenangkan kepentingan satu kelompok, yaitu kelompok otoritas, pemerintahan Sunni yang *status quo.* Konsekuensinya, tradisi Sunni berkuasa selama lebih dari seribu tahun, sejak terjadinya pertarungan pada abad V H hingga sekarang. Medan pertarungan yang paling dahsyat terjadi antara dua kelompok dalam bentuk yang baru yaitu despotik dari luar misalnya kolonial dan zionisme atau despotik dari dalam misalnya, otoritarianisme atau penguasa absolut. Medan pertarungan tradisi sekarang ini adalah mengenai penciptaan alternatif-alternatif dan pembalikan tradisi dari tradisi determinasi ke tradisi emansipatoris dengan merefleksikan perubahan konteks-konteks sosial dan titik-titik berangkat medan-medan perubahan sosial dalam

bentuk baru. Akhirnya, potensi-potensi sosial tidak bisa memiliki kebenaran dalam menciptakan perubahan sosial yang berangkat dari perubahan kebudayaan otoritas, yaitu kebudayaan pemerintahan Asy'ariah, tanpa mengeksplorasi kebudayaan kaum yang ditindas yaitu kebudayaan Syi'ah, Khawarij, Mu'tazilah dan tradisi Qaramithah dan Zanji. Transformasi ini telah dimulai pada tradisi gerakan-gerakan Islam revolusioner modern misalnya Mahdiyah, Sanusiah, Revolusi Arab, revolusi-revolusi tanah dan gerakan-gerakan pembebasan negara di Barat Arab, dan gerakan-gerakan oposisi Islam di Hijaz dan terakhir terjadi dalam Revolusi Islam Akbar di Iran.

Penciptaan model baru ini adalah mungkin terjadi melalui cara ideal sebagaimana berikut[2]:

1. Dari Konsep Vertikal Tentang Dunia Menuju Konsep Horisontal

Konsep vertikal terhadap dunia, telah muncul secara nyata pada waktu pembelaan konseptual tentang Allah sebagai sentral realitas yang ada dan tentang nilai, yang merupakan medan paling krusial yang dimasuki tradisi klasik melawan sekte-sekte, institusi-institusi agama dan kelompok-kelompok. Hal ini diyakini sebagai pembelaan terhadap tauhid melawan kemusyrikan, kebinasaan, dan seluruh aspek-aspek penyerupaan dan penubuhan yang tersebar dalam kelompok-kelompok sosial klasik khususnya di Persia. Medan pertarungan sudah diputuskan demi kepentingan tauhid dan persoalan sudah berjalan lancar demi kepentingan pemerintahan *status quo* dan kekuatan-kekuatan sistem. Akan tetapi, sistem ini setelah itu menjadi absolut dan berubah menjadi konstruk psikologi masyarakat, sehingga ia memberikan nilai kepada segala sesuatu tanpa memberikan kaidah apa pun. Relasi antara yang atas dan yang bawah menjadi relasi terpisah, pengutamaan dan kemuliaan. Setiap kita menanjak ke yang lebih tinggi maka kita sampai pada puncak level

[2] Lihat tulisan kami dengan judul: "Tradisi Filsafat Kita", *Fushûl*, edisi pertama, kairo: al-hay`ah al-'Âmmah Li al-Kitâb, 1980; juga buku kami yang berjudul *Dirâsât Islâmiyyah*, hal. 107-144.

kesempurnaan dan setiap kita terjun ke yang lebih rendah maka kia sampai pada puncak level kekurangan. Maka, di kalangan kita tumbuh kelompok-kelompok positivisme dan sistem kapitalisme serta birokratisme yang sulit dalam jiwa. Kita membangun strata kelompok sosial sebagai nilai tradisional yang kuat dan sebagai konstruksi sosial yang permanen serta sebagai sistem natural etik instinktif dan fitri. Maka upaya-upaya perubahan sosial, penegakan keadilan sosial, peleburan pemisahan antarstrata sosial dan pemutusan sentralisasi administrasi menjadi gagap. Maka modernitas terikat dengan konsep horizontal atas dunia ketika hubungan antara kedua pihak merupakan relasi depan dan belakang, bukan relasi antara atas dan bawah. Seluruh aspek berada pada satu posisi sejak permulaan hingga kesempatan menjadi setara. Dengan relasi baru ini, akan bisa membangun kelompok-kelompok bebas dan sosialis sebagaimana kemungkinan membangun sistem-sistem republik yang memberikan kaidah-kaidah kerakyatan sepadan dengan yang diberikan oleh rintisan-rintisan revolusi.

2. Dari Tuhan (Teologi) ke Manusia (Antropologi)

Ketika tradisi klasik *vis-à-vis* tradisi lain, maka tradisi klasik merupakan pembelaan atas Allah, esensi, atribut-atribut dan tindakan-tindakan-Nya, memuat lompatan-lompatan para ulama terdahulu melawan ambiguitas-ambiguitas manusia. Untaian pertarungan sudah selesai dan Allah dalam kesadaran kita menjadi yang berhak atas seluruh sifat yang mulia dan luhur. Akan tetapi dalam kelompok objektif kita, ancaman menjadi ditimpakan kepada manusia, hidup dan kehidupannya, pendidikan, kesehatan, pelayanan, hak-hak dan kebebasannya. Dari situ menjadi wajib perpindahan pusat atau revolusi dari Allah ke manusia tanpa keluar dari tendensi-tendensi Allah. Allah telah berbicara dengan manusia melalui wahyu, mengutus para nabi untuk manusia, memuliakan Bani Adam baik di darat maupun di laut, dan menjadikannya pemimpin makhluk-makhluk. Allah tidak butuh kepada dunia, sebaliknya, manusia sangat membutuhkan advokasi dan perlindungan. Manusia telah menghipotesiskan Allah dalam konsepsi

kita. Maka ia mempersonifikasikan Allah sehingga kehidupan kita penuh dengan personifikasi, personifikasi prinsip-prinsip, sistem-sistem dan konsepsi-konsepsi. Kita mengkonseptualisasikan Allah sebagai "*al-insân al-kâmil*" dengan seluruh ilmu, kekuasaan, hidup, pendengaran, penglihatan, pembicaraan dan kehendak yang dimilikiNya. Manusia mengganti atribut-atribut ini sebagai gagasan puncak yang direalisasikan manusia dalam kehidupannya dan sebagai tujuan hidup manusia berjalan kepadanya yang diingkari dan dihalangi, diafirmasi dan ditransformasikan kepada yang disembah, yang di hadapannya manusia merasa tidak berdaya dan tidak berada.

3. Dari Pemimpin, Ketua dan Imam ke Bangsa dan Mayoritas Masyarakat

Konsepsi mengenai yang sentral tentang dunia ditransformasikan kepada lapangan sosial dan politik. Maka di kalangan kita, tumbuh kota-kota utama yang terpusat di sekitar pimpinan atau imam sebagai Khalifah Allah di muka bumi, sebagaimana sistem-sistem politik berputar di sekitar syarat-syarat kepemimpinan dan atribut-atribut seorang pemimpin. Maka lembaga-lembaga sosial dan politik mengalir seperti bangsa-bangsa dan masyarakat yang terlepas dari siklusnya dalam oposisi dan revolusi serta penggunaan siklus pendengaran dan ketaatan—dan kita dalam kelompok sosial, mendengarkan orang yang enggan dekat dengan "tembok penguasa" melalui kritik maupun gugatan. Apa peduli kita terhadap penguasa! Al-Fârâbî berkata: sama saja aku mengatakan Allah, ketua, amir, atau imam karena yang aku maksudkan adalah sama. Maka jika kaidah keluar menuju nilai maka pemimpin berhak memangkas dan mencabutnya sehingga sistem itu menjadi umum dan keamanan menjadi stabil. Penyucian diri merupakan sarana yang paling utama untuk berinteraksi dengan oposisi. Pemimpin adalah manusia yang paling sempurna. Hanya dia yang berkuasa atas pengetahuan dan inspirasi. Dia hampir-hampir tidak pernah salah dan tidak ada seorang pun yang mengontrolnya. Hanya lembaga-lembaga konstitusi yang berkuasa atas pemeriksaan kembali, sehingga

terjadi pertumbuhan menyeluruh tanpa tunduk kepada selera para hakim dan keinginan-keinginan otoritas.

4. Dari Fatalisme dan Putusan Apriori ke Kebebasan dan Penciptaan Tindakan-tindakan

Ideologi fatalistik muncul untuk membebaskan pemerintahan *status quo,* dan untuk menghakimi oposisi dan menyeru manusia untuk pasrah. Maka manusia percaya bahwa kesedihan dan keburukan yang terjadi dalam kehidupan mereka, total merupakan ketentuan dan takdir Allah yang terdahulu. Tidak mungkin menginovasi sesuatu yang telah ada. Mungkin keburukan-keburukan dan musibah-musibah yang lebih berat dan lebih dahsyat akan terjadi, namun Allah meringankan dan melembutkannya. Andaikata manusia mengetahui segala yang telah ditakdirkan, niscaya mereka memilih realitas. Setiap orang yang menentang, menolak atau mengkritik bahkan sampai yang memberikan nasehat yang baik menjadi di luar sistem dan jatuh pada konsensus umat. Oleh karena itu, kelompok masyarakat Timur dideskripsikan dengan sistem *despotisme Timur* di mana, hanya seorang dalam komunias itu yang merdeka sedangkan yang lainnya adalah budak. Oleh karena persyaratan pertumbuhan adalah perencanaan, pengajuan usul yang pertama, kapabilitas manusia atas karya dan penciptaan. Karena itu penting untuk berpindah menuju kepada kebebasan dan penciptaan tindakan-tindakan sebagai nilai untuk memanifestasikan persyaratan ini. Gerakan reformasi terakhir kita, telah berusaha menciptakan perpindahan ini, khususnya al-Kawâkibî dalam *Thabâ'I' al-Istibdâd Wa Mashâri' al-Isti'bâd* (Watak-watak Despotik dan Pertarungan Perbudakan).

5. Dari Metode Teks yang Turun ke Metode Induksi Yang Naik

Metode dan paradigma yang dominan dalam tradisi klasik adalah metode tekstual yang melakukan inverensi hukum-hukum doktrinal dari dalil-dalil yang merupakan sumber primer yang tertulis. Metode ini sangat dominan. Maka lahir tafsir *ma'tsur* dalam ilmu-ilmu tafsir, memprioritaskan teks (*al-naql*) daripada nalar, dalam

bidang teologi di kalangan kaum Hasyawiyyah dan kaum skripturalis. Demikian juga muncul hukum hipotetis dan sekte ahlussunnah wa al-hadis yang berkuasa dan dominan, di mana di dalamnya teks menjadi argumen yang berdiri kuat dengan dirinya sendiri, tanpa harus diperkuat oleh dalil nalar apa pun atau oleh bukti sensual apa pun sejak Ahmad bin Hanbal hingga Muhammad bin Abdul Wahab. Tentu saja pada masa klasik hal itu terjadi. Wahyu merupakan sumber pengetahuan dan ilmu pengetahuan. Ketika posisi sekarang berubah dan realitas menjadi sumber pengetahuan serta analisis kuantitatif terhadap realitas menjadi landasan ketetapan dan materi perencanaan maka wajib berpindah dari metode teks yang turun ke metode induksi yang menanjak, pindah dari pikian ke realitas, dari wahyu ke dunia, dari pokok ke cabang, dan dari prinsip dan simbol ke kehidupan manusia dan realitas historis mereka.

6. Dari Nalar Iluminatif ke Nalar Analogis

Pengetahuan rasional di kalangan ulama terdahulu dalam peradaban-peradaban yang bertetangga merupakan pengetahuan yang populer dan dominan. Ketika wahyu hadir dengan membawa pengetahuan agama melalui jalan para nabi maka secara alamiah tradisi memusatkan karakteristik spesialnya dan menjadikan iluminasi pada level yang lebih tinggi daripada nalar sebagaimana yang diketahui dalam filsafat iluminatif dan dalam tasawuf. Gelombang ini mendominasi sampai sekarang. Ketika konteks-konteks sejarah berubah, kebodohan mendominasi, takhayul telah menjadi rahasia umum, manusia dalam persoalan kehidupan mereka bersandar kepada pengetahuan-pengetahuan *ladunni* (yakni pengetahuan yang diberikan langsung oleh Allah tanpa proses gradual-rasional, *pent.*) tentang segala sesuatu dan perencanaan yang matang terhadap studi dan analisis menghilang maka mutasi harus dilakukan dari pengetahuan iluminatif ke pengetahuan ilmiah, produk ketetapan-ketetapan tidak dicapai melalui inspirasi ketuhanan, tetapi melalui cara perhitungan kemungkinan-kemungkinan dan pemaparan indikasi-indikasi. Jika tidak, niscaya seluruh kelompok sosial berorientasi kepada nabi-nabi yang diberi wahyu atau kepada wali-

wali untuk mencari berkah mereka dan seluruh masyarakat berorientasi menjadi murid-murid.

7. Dari Keyakinan dan Persepsi ke Praksis dan Pembiasaan

Ketika iman esoteris adalah hal yang dibawa oleh wahyu maka para ulam terdahulu memfokuskan diri hanya kepadanya, terutama setelah fitnah dan aksi-aksi berserakan. Seorang muslim menjadikan keimanannya secara ucapan dan merujukkan tindakan-tindakannya ke hari kiamat, sebagaimana filsuf-filsuf mengangkat posisi nilai-nilai teoritis pada perhitungan nilai-nilai praktis, dan kaum sufisme menjadikan ilusi dan mortalitas dalam nilai jalan sufi. Ketika praktis dan pembiasaan merupakan syarat penciptaan perubahan sosial apa pun, maka mutasi dari persepsi dan iman ke praksis dan pembiasaan merupakan persyaratan pertumbuhan dan penambahan keseimbangan produksi. Muhamad Abduh sebelumnya telah mengingatkan hal tersebut dengan pernyataannya:"Alangkah banyak pernyataan dan alangkah sedikitnya tindakan!" sebagaimana seluruh masyarakat mencari penguatan dengan ayat-ayat, tindakan praksis dan jihad mereka: "*Dan katakanlah (Muhammad) bertindaklah kalian*", dan mereka memperhatikan pengiringan iman dengan tindakan praksis yang ada di dalam ayat-ayat misalnya: "Wahai orang-orang yang beriman dan beramal salih". Jika para ulama terdahulu telah memahami dunia maka tugas kita pada masa sekarang adalah mengubahnya.

8. Dari Imortalitas Jiwa Menuju Keabadian Badan

Problematika yang ada di tengah ulama terdahulu adalah menetapkan imortalitas jiwa dalam menghadapi filsafat-filsafat materialisme klasik yang menegaskan mortalitasnya maupun keabadian tubuh. Para ulama terdahulu telah sukses mencapai medan pertarungan sehingga imortalitas jiwa dan mortalitas tubuh ditransformasikan kepada keyakinan asasi bangsa dalam kesadaran masyarakat. Ketika konteks telah berubah dan realitas kemiskinan, kelaparan dan kondisi-kondisi buruk serta kesempitan muncul, maka nyatalah bahwa tempat keburukan itu terjadi pada tubuh mengenai

persoalan makanan, minunan, pakaian, dan tempat tinggal. Ruh tidak merasakannya kecuali melalui tubuh. Tidak mungkin berbicara pertumbuhan selama tubuh tetap merupakan nilai negatif dalam kesadaran rakyat. Ibnu Rusyd pada masa sebelumnya telah mentransformasikan hal tersebut dengan konsep imortalitas tubuh sehingga materi tidak akan hancur melainkan mengalami transformasi dari bentuk yang satu ke bentuk yang lain dan dengan konsep imortalitas ruh melalui ide dan nalar universal dalam peradaban manusia.

9. Dari Mortalitas Dunia Menuju Imortalitas Dunia

Para ulama terdahulu mampu memunculkan konsepsi Islam yang baru terhadap dunia. Konsep itu adalah kemakhlukan dunia dan kehancurannya (*fana*) dalam menghadapi filsafat-filsafat klasik yang telah menegaskan keqadiman dan keazalian dunia. Untuk hal tersebut, mereka membuat dalil kebaruan, dalil kemungkinan, dalil substansi tunggal dan dalil-dalil lainnya untuk menetapkan mortalitas dunia dan bahwa ia datang dari bukan sesuatu dan akan kembali ke bukan sesuatu "segala yang ada di dunia adalah mortal dan hanya esensi tuhanmu yang mempunyai keluhuran dan kemuliaan abadi". Akan tetapi, keterbukaan masa Islam klasik dan hilangnya kelompok Islam dari risalahnya tentang ekspansi, bipolaritas Asy'ariah dan tasawuf serta penguasaan kekuatan-kekuatan asing terhadap kekuatan-kekuatan kaum muslimin, membuat ideologi mortalitas dunia harus ditransformasikan kepada pencerabutan dunia dari kesadaran rakyat, sehingga mereka tidak mampu bertindak. Rakyat memilih mutasi dari dunia dan cenderung kepada akhirat, "mereka memilih kehidupan dunia padahal akhirat lebih baik dan abadi". Pertumbuhan tidak akan terjadi dalam kelompok sosial yang mempunyai paradigma negatif-pasif terhadap dunia. Paradigma positif hanya akan terjadi di dalam keabadian dunia yakni tindakan praksis dalam dunia di mana manusia seakan-akan hidup selamanya di dalamnya.

10. Dari Sekte Yang Selamat ke Persatuan Nasional

Ketika pandangan menjadi plural, keinginan-keinginan tendensius saling berlawanan, aliran-aliran berserakan dan pada gilirannya menciptakan disintegrasi, fitnah menjadi umum, maka manusia mulai membahas tentang persoalan kelompok yang selamat berhadapan dengan kelompok yang sesat. Maka lahir hadis tentang kelompok yang selamat, di mana di dalamnya masyarakat akan terpecah ke dalam tujuh puluh tiga kelompok yang semuanya berada di neraka kecuali satu, yaitu kelompok pemerintah yaitu pemerintahan *status quo* yang stabil. Konsekuensinya, tuntaslah pelecehan terhadap seluruh paradigma, tuduhan-tuduhan kafir terhadap musuh dan kelompok-kelompok oposisi. Kondisi ini terus berlanjut hingga sekarang, sampai demokratisasi menghilang dari kelompok-kelompok sosial kita. Pendapat dan partai tunggal mendominasi. Oleh karena pertumbuhan hanya terjadi melalui kolaborasi, dialog, perbedaan pendapat, komparasi argumentasi yang satu dengan argumentasi yang lain, mengundi pendapat yang satu dengan pendapat yang lain, menghadapkan bukti yang satu dengan bukti yang lain, maka mutasi kepada jenis hadis-hadis lain adalah keniscayaan misalnya "kontradiksi para pemimpin adalah rahmat bagi mereka", atau "sahabat-sahabatku bagaikan bintang maka terhadap siapapun kalian mengikuti maka kalian akan mendapat petunjuk" hingga muncul persepsi yang lain dan mereduksi asumsi ke dalam doktrinnya.

Kelima: Beberapa Ketakutan dan Prasangka

Ketika tradisi hadir sebagai konstruk psikologis dalam kelompok-kelompok sosial yang berkembang, maka model atau bentuk yang ketiga yaitu "rekonstruksi tradisi" merupakan metode perkembangan dan medium peristiwa-peristiwa perubahan sosial radikal, meskipun muncul persepsi reformasi religius revitalistik. Jadi rekonstruksi tradisi adalah bagian dari praktik perubahan sosial, meskipun bukan merupakan syaratnya yang fundamental. Pemilihan kembali alternatif-alternatif dari peradaban determinatif sampai peradaban

arogansi sebagai genderang perubahan radikal dalam ukuran potensi-potensi kemasyarakatan demi kepentingan *silent majority* sebagai pemilik kebenaran dalam perkembangan dan perubahan sosial.

Dengan demikian, tertanam sejumlah prasangka-prasangka dan ketakutan-ketakutan yang mudah dijelaskan dan dihilangkan, terutama sebagai berikut:

1. Rekonstruksi tradisi adalah kecenderungan praksis artifisial murni yang tidak membahas tentang kebenaran konsep-konsep ataupun kebenaran ideologi-ideologi tetapi semata-mata tanggung jawab murni dalam kondisi yang terbaik atau murni penggunaan kesempatan dalam konteks yang terburuk. Rekonstruksi merupakan gerakan strategis yang menyusupkan agama dan membuahkannya di hati para pemeluk agama tanpa percaya kepadanya secara paradigmatik. Akibatnya adalah penanaman kepercayaan-kepercayaan ideologis statis di pusat perubahan dan pengabaian kebenaran demi kepentingan pragmatisme duniawi yang temporer. Sebenarnya prasangka ini tidak mempunyai dasar dan hanya mengekspresikan pertambahan iman dan penghapusan perasaan-perasaan rakyat, apabila kita menetapkan niatan yang buruk atau mengekspresikan sikap orang suci yang tulus dan taqwa sebagai tambahan jika kita menetapkan niatan yang baik. Maka orientasinya adalah kepentingan-kepentingan manusia. Kepercayaan-kepercayaan ideologis dan doktrin-doktrin ajaran (syari'at) adalah medium-medium bukan merupakan orientasi-orientasi. Rekonstruksi tradisi adalah konsepsi ilmiah yang detail dan cermat terhadap periode sejarah kelompok-kelompok sosial tradisional yang identik dengan kelompok-kelompok sosial yang berkembang, hingga mereka bisa manifestasikan perimbangan yang lebih besar bagi perkembangan dan mencabut keterbatasan-keterbatasan kemajuan dari akar-akarnya, hingga penjungkiran-penjungkiran, gerakan-gerakan *riddah* dan revolusi-revolusi perlawanan menjadi aman. Hal itu merupakan fokus perhatian sejumlah generasi hingga tuntaslah penghapusan buta huruf dan militerisasi rakyat. Maka motivasi-motivasi secara periodik,

kadang-kadang merupakan alternatif dari konsepsi-konsepsi. Tidak ada kebenaran teoritis kecuali jika dari teori itu dihasilkan kegunaan praksis sebagaimana yang dinyatakan oleh kaum ushûl fiqh klasik.

2. Rekonstruksi tradisi hanya tunduk kepada pilihan yang gelap. Segala sesuatu yang ada dalam tradisi adalah interpretasi, sehingga ia adalah campuran dan kekacauan tanpa parameter yang jelas. Setiap ide mungkin berimplikasi kepada praksis dan pengaruh. Oleh karena itu, harus ada cermin-cermin parameter teoritis yang tulus dan permanen. Sebenarnya ketakutan ini juga tidak benar. Sebab rekonstruksi tradisi tunduk kepada parameter *al-mashâlih al-mursalah* dan manifestasi manfaat bagi masyarakat umum. Ini dibatasi oleh fuqaha‘ yaitu orang-orang yang dalam terminologi modern merupakan pakar-pakar sosial, politik dan ekonomi, karena di kalangan mereka terdapat bahasa nominal dan analisis kuantitatif terhadap realitas. Parameter penarikan manfaat dan penolakan kesengsaraan adalah parameter doktrinal yang dengannya nilai-nilai justifikasi dianalogkan. Tradisi tidak hanya terbatas pada persoalan-persoalan praktis hukum saja, tetapi juga meluas kepada ideologi-ideologi teoritis, sebagaimana dijelaskan juga dalam ilmu sosial budaya. Ia tidak terfokus pada persoalan validitas interpretasi, tetapi pada kadar manfaat praksis yang dikemukakan, sehingga sebuah interpretasi alegoris pada akhirnya merupakan pembacaan masa kini dalam masa lampau dan menjatuhkannya pada masa lampau. Itulah praksis sejarah yang diagendakan yang dengannya kesemaan dan integritas umat dapat dimanifestasikan dalam zaman.
3. Aksi apakah, yang jika kelompok lain menggunakan sisi lain dari tradisi yang lebih merealisasikan kemaslahatan daripada yang digunakan kelompok pertama, sehingga masing-masing kelompok tergantung kepada aturan dan tidak mungkin menguatkan salah satu kelompok dari yang lain? Sebenarnya penyanggahan ini mengekspresikan hakikat tindakan, yaitu bahwa konflik antara orientasi-orientasi paradigma interpretasi alegoris pada hakikatnya merupakan konflik antara potensi-potensi sosial yang masing-

masing merepresentasikan interpretasi alegoris terhadap tradisi untuk memperkokoh realitas sosialnya. Pada akhirnya, yang memutuskan konflik itu bukanlah argumentasi, bukti demonstratif atau validitas teoritis tetapi konflik potensi-potensi sosial dan pada akhirnya potensi apa pun mempunyai preferensi. Manakah proposisi interpretasi alegoris yang lebih banyak mengekspresikan kepentingan-kepentingan mayoritas dan potensi-potensi sosial yang menyelesaikan perubahan demi kepentingannya? Bukti demonstratif bisa dibangun dengan siklus penyadaran sosial. Akan tetapi, sebuah pertarungan pada akhirnya ditentutan di ranah realitas. Rasa kebangsaan bisa memisahkan interpretasi-interpretasi alegoris yang kontroversial dan bisa mengetahui mana interpretasi alegoris yang mengekspresikan kepentingan-kepentingan mayoritas dan mana interpretasi alegoris yang mengekspresikan kepentingan-kepentingan minoritas.

4. Dalam semua persoalan tersebut ada ketentuan iman yang ada di dalam sanubari manusia dan internalisasi agama dalam permainan politik yang selanjutnya berakhir pada relativisme absolut dan hilangnya kebenaran dari sanubari manusia. Sebenarnya prasangka ini dibangun berdasarkan atas konsep yang salah terhadap tradisi. Tradisi bukanlah agama. Konsep-konsep yang kontradiktif itu bukan merupakan ideologi-ideologi keimanan. Rekonstruksi tradisi adalah aksi historis murni yang berinteraksi dengan produk-produk historis murni. Adalah benar bahwa data-data tradisional pada mulanya merupakan data-data religius. Akan tetapi data-data tersebut kemudian dipintal dengan filsafat, etika, seni, perumpamaan-perumpamaan umum, perjalanan-perjalanan cerita-cerita fiksi dan tali-tali kebangsaan. Tradisi adalah murni produk manusia. ia tidak mempunyai atribut sakralitas ataupun ketuhanan. Kita tetap berada dalam domain sejarah dan kelompok-kelompok manusia. Maka suka atau tidak suka, kita berada dalam domain perubahan dan kebaruan dan tidak berada dalam domain statis dan konstan. Yang abadi adalah logika praksis perubahan itu sendiri dan bukan produk praksis yang dari masa yang satu ke masa yang lain dan dari kelompok sosial yang satu ke kelompok sosial yang lain, yang terkadang berbeda-beda.

Kelompok-kelompok sosial progresif membangun rekonstruksi tradisi sebagai wadah gerakan-gerakan nasional misalnya Cina, Vietnam, Iran, Al-Jazair, Amerika Latin dan sebagian negara-negara Afrika. Pengalaman-pengalaman ini kita transformasikan kepada ilmu pengetahuan yang dalam di luar ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan sosial Barat yang menetapkan model non-tradisional Barat dan pembangunan ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan sosial nasional yang memperkenalkan karakteristik bangsa-bangsa dan kapasitas-kapasitas penciptaan serta inovasi dengan pengamatan sejarah yang panjang dan pengalaman-pengalaman kontemporer yang ada di kalangan mereka yang berimplikasi pada pembebasan dan kemerdekaan.

Bab V
Tradisi dan Praktik Politik*)

Pertama: Pengertian Tradisi dan Praktik Politik

Tradisi bukanlah kumpulan ideologi-ideologi sakral, konstruk-konstruk formal atau teks-teks yang ditulis dan disebarkan, rujukan-rujukan, kamus-kamus dan ensiklopedi-ensiklopedi. Tradisi juga bukan sesuatu yang formal dan kosong yang tidak mempunyai pengaruh, bukan juga material sensual semata-mata, yang dikumpulkan dari "kitab-kitab kuning" (*al-kutub al-shafrâ`*) kuno yang dipelajari oleh universitas-universitas agama. Tradisi adalah simpanan psikologis di tengah masyarakat. Ia adalah pemusatan masa lampau dalam masa kini. Mengalami transformasi menjadi otoritas dalam menghadapi otoritas nalar atau dunia fisika. Manusia membentangkan konsepsi-konsepsi tradisi terhadap dunia dan nilai-nilainya dalam perilaku. Tradisi muncul sebagai nilai yang ada dalam kelompok-kelompok sosial yang berkembang yaitu kelompok-kelompok tradisional yang senantiasa tampak dan mengakar dalam masa lampaunya, sebagai salah satu penopang keberadaannya, sebagai syarat perkembangan dan pemancarannya.

Biasanya tradisi berdiri kokoh dalam kelompok-kelompok sosial seperti itu dengan fungsi yang berlawanan, sesuai dengan konstruksi sosial dan struktur politik masing-masing kelompok. Jika kelompok

*) Tulisan ini disampaikan pada pertemuan "Tradisi Dan Praktik Politik" yang diadakan oleh Klub Idea dan Dialog di Rabath tahun 1982.

sosial dengan watak strukturalnya merupakan kelompok sosial yang harmonis, padahal dalam kelompok-kelompok yang heterogen ada strata minoritas yang memegang otoritas dan strata *silent majority* di luar otoritas, maka tradisi akan mengekspresikan pemisahan masing-masing strata sesuai dengan pemahaman-pemahaman, kepentingan-kepentingan, konsepsi-konsepsi dan pembacaan-pembacaannya terhadap teks-teks agama. Ketika kekuasaan berada di tangan minoritas dan mayoritas merupakan pihak yang dikuasai maka tradisi yang pertama (kelompok minoritas) merupakan tradisi otoritas sedangkan tradisi yang kedua (kelompok mayoritas) merupakan tradisi belenggu dan minimal menjadi tradisi oposisi. Jadi, tradisi mengekspresikan konflik kelas dan politik yang ada di dalam setiap kelompok. Oleh karena itu, terdapat dua tradisi yaitu: tradisi penguasa dan tradisi yang dikuasai, tradisi kaum borjuis dan tradisi kaum proletar, tradisi pemaksa dan tradisi yang dipaksa. Inilah yang menafsirkan proposisi "ambiguitas tradisi". Sebab, di dalam tradisi itu kita menemukan teori-teori, perspektif-perspektif, gagasan-gagasan otoriter yang mengajak tunduk kepada penguasa dan pasrah kepada mereka, dan teori-teori, perspektif-perspektif dan gagasan-gagasan lain yang mengajak revolusi melawan mereka dan melawan otoritas mereka, sehingga muncul tradisi konflik sebagaimana yang terjadi dalam cerita-cerita rakyat. Maka di sana terdapat *tasybîh* (imanen) dan *tanzîh* (transenden), teks dan nalar, determinasi (fatalistik) dan kebebasan (*free act and free will*), iman dan tindakan praktik, teks skriptural dan nalar reformatif, seruan kepada akhirat dan seruan kepada dunia, dan lain-lain. Oleh karena itu, seluruh masyarakat menggunakan argumentasi tradisi dengan asumsi otoritas, *al-hâkim* (penguasa) dan *al-mahkûm* (terdakwa), *al-qâhir* (pemaksa) dan *al-maqhûr* (yang dipaksa). Masing-masing pihak menemukan penguatnya dalam tradisi dan dari sinilah siklus tradisi hadir dalam praktik politik.

Karena tradisi adalah otoritas, nilai dan argumentasi yang ada dalam kesadaran manusia dan yang ditaati manusia tanpa tuntutan kepuasan, maka tradisi dipakai para penguasa sebagai tuntutan ketaatan dan penetapan doktrin mereka. Mereka mengeksplisitkan

ideologi-ideologi ketertundukan "dan tunduklah kalian kepada Allah dan tunduklah kalian kepada Rasul dan pemegang kekuasaan kalian" bukan ideologi-ideologi "tidak boleh tunduk kepada makhluk untuk durhaka kepada sang Pencipta", atau membelot dari seorang pemimpin ketika ia tidak setia dengan *bai'at*, tidak memperhatikan kepentingan umum atau berdamai dengan musuh dan tidak membela negara. Ketika ada gerakan oposisi yang ada kalanya adalah gerakan sekularisme yang tidak mengetahui tradisi dan tidak menggunakan tradisi yang kontradiktif, atau gerakan Islam salafi yang mengkafirkan penguasa tanpa menghadapinya dengan senjata yang sama dan menjamin keamanan masyarakat muslim, maka tradisi oposisi jarang sekali dipakai dalam generasi kita sekarang ini. Gerakan reformasi hanya mengunakan tradisi tengah-tengah antara tradisi penguasa (*al-hâkim*) dan tradisi yang dikuasai (*al-mahkûm*) yaitu tradisi tengah-tengah yang berdasarkan atas reformasi, pencerahan, ilmu pengetahuan, nalar, dunia fisika, modernitas, dan renaissance (kebangkitan) dalam rangka membangun negara-negara bangsa (*nation state*), supremasi perundang-undangan yang definitif, sistem parlemen baru yang berdasarkan pada multi partai dengan mencontoh sistem parlemen yang ada di Barat.

Praktik politik yang dimaksud adalah pengembangan kelompok-kelompok sosial dan mentransformasikannya dari periode yang satu ke periode yang lain. Maka praktik itu merupakan praktik politik dengan makna yang luas yang meliputi perubahan sosial, politik, ekonomi, hukum, pendidikan, seni budaya dan sebagainya. Di sini, politik berarti semua hal yang berkaitan dengan persoalan-persoalan perubahan sosial, oleh karena prioritas utama dalam masyarakat-masyarakat berkembang diberikan kepada politik. Makna perubahan sosial yang diafiliasikan kepada kita dari kerangka politik adalah persoalan-persoalan pembebasan tanah dari pendudukan dan agitasi, pembelaan kemerdekaan melawan kekuatan-kekuatan diktator, keadilan sosial dan persamaan melawan buruknya distribusi kekayaan dan stratifikasi sosial antara kaum borjuis dan kaum proletar, kesatuan melawan polarisasi, disintegrasi, separatisme dan kehancuran. Persoalan identitas dan otentisitas berhadapan dengan westernisasi

dan taklid merupakan persoalan peradaban primer. Kadang-kadang, persoalan tersebut merupakan persoalan-persoalan yang sama, yang dimunculkan oleh generasi-generasi terdahulu kita sejak fajar kebangkitan Arab modern pada abad yang lalu dengan tiga gelombangnya yaitu reformasi agama (Al-Afghani), rasionalisme ilmiah (Syiblî Syamuil) dan neo-liberalisme (al-Thahtâwî). Praktik politik juga berarti mekanisme administrasi pergumulan dalam rangka menghadapi persoalan-persoalan ini, siklus budaya masyarakat dan heterogenitas pimpinan-pimpinan mereka, dan relasional simetris antara yang primer dan yang sekunder (sarang-sarang lebah dan partai-partai atau imam-imam dan masjid-masjid).

Jadi tema "Tradisi dan Praktik Politik" dimunculkan dalam konteks perubahan sosial. Di dalam persoalan-persoalan tersebut yang krusial bukanlah tradisi, melainkan totalitas masyarakat terhadapnya baik yang menerima maupun yang menolak. Praktik politik bukan hal yang disadari oleh seluruh lapisan masyarakat baik kaum sekuler maupun Islam. Yang krusial adalah konjungsi "dan" yang dimulai dengan postulat bahwa di sana, ada relasi yang kuat antara tradisi di satu sisi dan praktik politik di sisi yang lain. Model dikotomi antara tradisi dan politik (Turki dan Polandia) bukan merupakan model yang dianut dalam kelompok sosial yang berkembang sebab dikotomi adalah tuntutan formal yang tidak mempunyai eksistensi dalam realitas, taklid kepada Barat. Dikotomi juga terjadi pada etnis dan suku, bangsa-bangsa modern dengan klaim karakter, perbedaan dan inovasi subjektif. Dari dikotomi ini sudah pasti akan diproduksi gerakan sekularisme yang terisolasi dan memperkuat kekuatan alienasi, atau mereduksinya dengan gerakan salafisme konservatif yang kembali membela ushûl atau gerakan liberalisme natural yang menyerukan integralitas, developmentalisme dan perubahan natural, serta mutasi dari tradisional-otentik ke modernitas atau dari tradisi ke modernisasi sebagai pilihan ketiga yang mengherankan seluruh kelompok sosial berkembang yang telah mencapai kemunculan dua alternatif yang pertama sehingga masyarakat terjebak dalam bipolaritas atau dualisme kebudayaan dan kesatuan barisan menjadi terpecah, gerakan-gerakan politik diklasifikasi ke dalam dua

sayap yang berlawanan, di mana sayap yang satu mengkafirkan sayap yang lain, masing-masing menganggap yang lain sebagai musuh besar, keduanya saling berlomba menilai, berkompetisi memperebutkan otoritas. Masyarakat dan kebebasan umum pada akhirnya merupakan pencerahan.

Karena praktik politik adalah tanggung jawab kita, sebagai intelektual yang mengkaji dan politikus partisan, maka tradisi merupakan tanggung jawab kita sebagai pemikir-pemikir nasional. Tradisi adalah produk masing-masing zaman, konteks dan pergumulannya. Selama konteks terus berubah maka tradisi akan tetap mengalami perubahan atau menyeleksi banyak alternatif, bahkan sampai pada alegori dan interpretasinya. Tradisi bukanlah bagian yang disakralkan, tetapi murni produk sejarah yang bisa dipahami melalui metode ilmu sosial yang lazim. Kita bukan kaum orientalis yang terfokus pada gerakan sejarahnya saja. Sebaliknya, tradisi merupakan bagian dari kita dan kita merupakan bagian darinya. Tanggung jawab kita atas tradisi tidak lepas dari tanggung jawab para peletaknya yang awal. Selanjutnya, kita wajib mengembangkan dan mengubahnya bahkan menjungkirkannya, kepala pada tumit. Dari sini maka kritik terhadap tradisi merupakan kewajiban warga negara. Para pengikut negatifisme yang pasif menganggap tradisi hanya semata-mata tangisan, jeritan dan ratapan yang tiada berguna. Aspek-aspek negatif bisa diputus dengan melahirkan tradisi yang lain atau mentransformasikannya kepada aspek-aspek positif, melalui aksi politik yang sebaliknya. Sebagaimana gaung aspek-aspek positif tradisi, sebagai kekaguman terhadap tradisi leluhur yang nilainya hanya sebatas kontribusi nilai-nilai positif itu dalam menyelesaikan persoalan-persoalan zaman secara fundamental dan afirmasi terhadap tantangan-tantangannya yang pokok. Apa gunanya menggaungkan nalar dalam kelompok sosial yang tidak nyata? Apa gunanya membanggakan keadilan sosial dan persamaan dalam kelompok sosial yang miskin, terjepit, sengsara dan tersiksa? Apa gunanya mengagungkan kebebasan dalam kelompok sosial yang terpasung dan terdeterminasi, yang di dalamnya penjara-penjara dan pasungan-pasungan lebih banyak dibuka daripada pembukaan sekolah-sekolah

dan siklus ilmu pengetahuan, atau apa gunanya menyuarakan persatuan dalam masyarakat yang integritasnya terputus dan terpecah-pecah dalam beberapa kelompok yang masing-masing saling menyerang "*masing-masing partai (kelompok) yang ada di kalangan mereka adalah orang-orang yang bahagia*" (30:32)?

Kedua: Ilmu Pengetahuan Tradisional dan Rintangan-rintangan Praktik Politik

Tradisi membagi tiga kelompok ilmu pengetahuan: ilmu pengetahuan tekstual murni, ilmu pengetahuan tekstual rasional, dan ilmu pengetahuan rasional murni. Masing-masing kelompok ilmu pengetahuan itu mempunyai pengaruh yang berbeda-beda dalam praktik politik sesuai dengan kekuatannya dalam kesadaran bangsa. Ilmu pengetahuan tekstual dan ilmu pengetahuan tesktual rasional sudah hidup dalam kesadaran kita dan mengendap di dalamnya pada level yang besar ketika pengaruh ilmu pengetahuan rasional menghilang dari kesadaran kebangsaan kita, sementara pada sisi lain ilmu pengetahuan itu berpindah dari penerjemahan menuju kesadaran Barat dan turut andil dalam kebangkian Barat modern serta berada di balik strukturisasi kesadaran Eropa dengan ketiga aspeknya yaitu: rasio (nalar), ilmu pengetahuan dan kemanusiaan.

a. Ilmu Pengetahuan Tekstual (*Naqliyah*)

Ilmu pengetahuan tekstual tradisi ada lima macam: al-Qur'an, hadis, tafsir, sejarah (*sîrah*), dan jurisprudensi (*fiqh*). Masing-masing ilmu pengetahuan itu merealisasikan dua ilmu pengetahuan yang sebelumnya. Hadis adalah manifestasi kedua dan pengkhususan al-Qur'an dan merupakan apresiasi bentuk-bentuk pelaksanaannya. Tafsir adalah anotasi al-Qur'an dan yang paling besar kapasitasnya dalam menghimpun pengetahuan-pengetahuan yang ada di sekitarnya. Sejarah adalah pengkhususan bagi hadis dengan melakukan internalisasi kehidupan Rasul sebelum diutus, bahkan sebelum kelahiran. Adapun jurisprudensi merupakan klasifikasi ulang terhadap hadis sehingga menjadi perilaku total manusia. Seluruh

ilmu pengetahuan tersebut, merupakan ilmu pengetahuan yang berkaitan dengan wahyu, yang berbeda-beda antara puncak ilmu pengetahuan yang ada dalam universalisme misalnya al-Qur'an dengan puncak ilmu pengetahuan yang ada dalam kekhususan seperti jurisprudensi Islam.

Kelima ilmu pengetahuan itu telah mengendap dalam kesadaran kita dan menumpuk dalam perilaku manusia dalam kerangka yang lebih banyak negatif-pasif daripada positif-aktif. Maka ilmu pengetahuan al-Qur'an senantiasa berbicara tentang tulisan mushaf, bentuknya, pengumpulannya, kodifikasinya, jumlah surat dan ayatnya, susunannya, apakah *Basmalah* merupakan bagian darinya, bacaan-bacaan dan dialek-dialeknya yang semuanya merupakan hal-hal eksternal murni yang dipertautkan dengan konteks wahyu dan publikasi perdananya padahal kita tidak bisa lagi ikut andil di dalamnya terutama berkaitan dengan bacaan dan kodifikasi. Masa sudah jauh dan tidak seorang pun dari kita yang sezaman dengan proses penurunan wahyu sebagaimana para ulama terdahulu merupakan saksi realisasi wahyu. Akan tetapi, kita tidak bisa menemukan implikasi-implikasi tekstual kontemporer bagi sebagian objeknya yang membantu menyelesaikan sebagian persoalan yang muncul kepada kita, padahal kita berada di tengah kancah perubahan sosial atau praktik politik. Maka sebagai contoh misalnya tema *Makiyah* dan *Madaniyah* adalah tema, yang diafiliasikan kepada kita, yang menunjukkan bahwa sistem aliran apa pun sudah pasti hanya memuat dua hal yaitu konsepsi dan sistem, aqidah dan syari'ah. Maka *Makiyah* memberikan konsepsi sedangkan *Madaniyah* menciptakan sistem. Oleh karenanya, tidak ada aqidah tanpa syari'ah, demikian juga sebaliknya. Konsekuensinya, tidak relevan lagi pertentangan antara gerakan Islam dan gerakan sekulerisme di sekitar Islam sebagai agama dan negara ataupun agama tanpa negara. Demikian juga, tema *Asbâb al-Nuzûl* yang diafiliasikan kepada kita sesungguhnya berarti, bahwa realitas mendahului pikiran. Wahyu hanya diturunkan setelah terjadi problematika sosial yang menuntut solusi, yang mayoritas manusia tidak mencari petunjuk kepadanya atau sebagian orang mencari petunjuk kepadanya dengan kepastian dan fitrahnya. Maka

realitas melahirkan pikiran dan pikiran menghadapkan dirinya kepada realitas. Tujuan wahyu adalah menyelesaikan problem-problem sosial bukan menjadi selubung kognitif teoritis bagi dunia, pengetahuan untuk pengetahuan. Hal ini akan memberikan model dan metode terhadap pemikiran yang religius politis kontemporer. Maka wahyu hanya dibaca dari celah problematika sosial. Tidak ada nasehat-nasehat teoritis politis kecuali dari posisi-posisi manusia dan tantangan-tantangan fundamental yang dihadapi oleh semua kelompok sosial. *Al-nâsikh* dan *al-mansûkh* juga mempunyai *dalâlah* modern yang berkaitan dengan zaman dan perkembangan, reformulasi dogma-dogma dan hukum-hukum yang signifikan dengan kapasitas-kapasitan manusia. Maka tidak ada stagnasi dalam dogmatisasi dan hukum dibuat untuk kepentingan manusia dan bukan manusia untuk kepentingan hukum.

Ulûm al-hadîts. Para ulama terdahulu telah menyempurnakan metode-metode periwayatan dan mereka memisahkan ujungnya untuk meneliti validitas hadis dari sisi *sanad* (sandaran periwayatan). Oleh karena itu, mereka membangun ilmu pengetahuan pendukung misalnya ilmu *al-jarh wa al-ta'dîl* atau ilmu *mîzân al-rijâl*. Sedangkan masa itu sudah jauh sekali dari kita. Kita tidak bisa lagi menyamai kemampuan ulama terdahulu dalam mengenali para perawi. Namun, kita mampu mengkritik '*matan*' (materi hadis) dan menjustifikasi rasa, nalar, dan kepentingan dalam periwayatan secara khusus, di manan di antara syarat-syarat *mutawatir* adalah harmonis dengan rasa dan adat kebiasaan. Akibatnya pengaruh hadis terhadap jiwa, segala hal yang bertentangan dengan nalar dan kepentingan menjadi tidak jelas. Kita membayangkan realitas kita berdasarkan riwayat. Selanjutnya kita mengemukakan kritik isi sebagaimana ulama terdahulu mengemukakan kritik bentuk. Pada gilirannya, banyak sekali hadis-hadis yang berpengaruh dalam kehidupan politik kita, misalnya hadis "kelompok yang selamat" yang mengkafirkan seluruh usaha keras (*ijtihad*) masyarakat dan hanya afirmatif terhadap pandangan tunggal yaitu pandangan otoritas *status quo* yang merepresentasikan "kelompok yang selamat".

Ilmu pengetahuan tafsir juga sangat menuntut penelaahan ulang. Yang dituntut bukan tafsir yang panjang terhadap al-Qur'an, juz perjuz, kelompok per kelompok, surat persurat, ayat perayat, dan pengumpulan pengetahuan-pengetahuan sejarah yang bisa dikumpulkan yaitu tentang peristiwa-peristiwa dan pribadi-pribadi yang dimunculkan oleh al-Qur'an. Wahyu bukanlah peristiwa-peristiwa tetapi makna-makna, bukan realitas-realitas tetapi esensi-esensi. Sebagaimana tafsir yang panjang-panjang itu merupakan polarisasi bagi objek yang tunggal, atau dekonstruksinya. Adapun yang berguna dalam praktik politik adalah diskursus tentang makna dan indikasi yang digeneralisasi dalam setiap zaman dan bukan realitas-realitas sejarah yang terbatas. Yang berguna dalam konteks ini adalah tafsir tematik yang mengumpulkan ayat-ayat tentang satu tema misalnya tentang persamaan, harta kekayaan, keadilan, penindasan, nilai, masyarakat, persatuan sehingga bisa mengetahui teori-teori tradisi yang tetap beraksi secara positif maupun negatif dalam kesadaran manusia. Tafsir hanya berangkat dari perspektif kepentingan-kepentingan manusia yang merupakan tafsir fundamental (*ushûlî*) bukan teologis, filosofis, jurisprudensial, sufistik, linguistik ataupun sastra. Wahyu hadir untuk menjaga kepentingan-kepentingan manusia. Dari situlah maka al-Qur'an dibaca dari perspektif kepentingan manusia. Kepentingan-kepentingan manusia dilihat dalam surat-surat dan ayat-ayat. Akibatnya muncul tafsir politik sosial ekonomi yang merupakan alternatif dari ideologi sekulerisme[1].

Ilmu sejarah (*sirah*) sesungguhnya menguraikan sosok Nabi dan seluruh aspek kehidupannya yaitu aspek sebelum kelahiran, aspek sebelum diutus sebagai nabi, dan mungkin juga aspek setelah kematian. Akibatnya terjadi personifikasi wahyu dalam diri nabi, meskipun seorang nabi adalah medium atau sarana penyampaian wahyu. Mungkin saja inilah yang menyebabkan personifikasi terjadi dalam kehidupan politik kita, yaitu transformasi nilai ke pribadi,

[1] Lihat tulisan kami: *Metode-metode Tafsir dan Kepentingan-kepentingan Masyarakat*, disampaikan dalam pertemuan Islam XV di Aljazair pada bulan Agustus 1981; juga *Agama dan Revolusi di Mesir 1952-1981* tentang "Agama Kiri".

prinsip ke sejarah hidup, gagasan ke senjata. Tidak ada perbedaan antara perayaan kelahiran nabi dan perayaan kelahiran raja. Keduanya adalah personifikasi kebiasaan-kebiasaan bangsa. Lembaga-lembaga sosial politik dipersonifikasi bahkan terjadi proses personifikasi negara-negara secara total, sehingga ini adalah negara Hasan dan ini adalah negara Husein. Secara khusus masyarakat menjadi hilang. Di dalam *sirah* ada yang bersifat gaib, dan ada yang bersifat rasional hipotetik (*al-'aql al-badîhî*). Yang pertama adalah yang menjadi perhatian masyarakat umum. Oleh karena itu, seorang pemimpin politik juga menjadi orang yang mempunyai mu'jizat dalam pernyataan-pernyataan dan tindakan-tindakannya, terhindar dari kesalahan-kesalahan dan dikultuskan oleh manusia atau hampir-hampir dari mereka menyembahnya.

Ilmu pengetahuan jurisprudensial Islam klasik. Watak ibadah-ibadah biasanya merefleksikan kedekatannya dengan agama baru dan simbol-simbol agama. Akan tetapi setelah ibadah-ibadah menjadi mapan, dikenal dan disentuh oleh manusia maka lima tiang penyangga itu tidak lagi menjadi poros jurisprudensi yakni ibadah-ibadah, melainkan perniagaan-perniagaan, persoalan pertanian, industri dan perdagangan, tentang persoalan upah, nilai dan penanaman modal. Maka pengaruh jurisprudensi Islam klasik terhadap praktik politik adalah meninggalkan gerakan-gerakan religius yang mengantarkan dan menebarkan ibadah-ibadah dan mengabaikan *mu'amalat* , seakan-akan ia berada di luar perhatian. Maka ia mengabaikan objek-objek tentang tanah, pertanian, dan perburuhan. Para pejabat dalam gerakan itu melakukan apa yang mereka inginkan dan memilih aliran rasional-sekuler yang sesuai dengan seleranya. Sedangkan *al-fiqh al-iftirâdlî* (jurisprudensi Islam hipotetik) yang membuat ketetapan situasi-situasi yang belum ada hukumnya. Jurisprudensi tersebut merupakan transformasi syari'ah menuju indikasi-indikasi dan imajinasi-imajinasi yang tidak realistis dan mengabaikan inti dan substansi yang sesungguhnya . Maka persoalan wasiat manusia yang berada di ujung taring-taring harimau, perceraian seorang perempuan jika disetubuhi suaminya dalam pakaiannya atau jika suami itu tidak menyetubuhinya dalam

pakaiannya, atau hukum telur ayam yang disetubuhi seorang laki-laki merupakan persoalan-persoalan yang diperlombakamn para fuqaha‘ ketika tanah (negara) pada saat itu diakuisisi (kolonial), harta kekayaan melayang, masyarakat terpecah belah dan kebebasan tercerabut.

Mungkin saja seluruh ilmu pengetahuan tekstual membutuhkan pengembangan ketika ilmu pengetahuan tekstual tersebut menjadi ilmu pengetahuan tekstual-rasional atau sampai pada ilmu pengetahuan rasional murni sehingga pengaruh teks sirna dari kehidupan kita dan ditransformasikan kepada nalar, argumentasi otoritas menjadi sirna dan didominasi oleh logika dan pembuktian demonstratif.

b. Ilmu Pengetahuan Tekstual Rasional

Ilmu pengetahuan tekstual-rasional ada empat yaitu: ilmu ushûl al-dîn, filsafat, tasawuf, dan ilmu ushûl al-fiqh. Ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan tersebut merupakan ilmu pengetahuan yang menggabungkan nalar dan teks atau merupakan ilmu pengetahuan di mana nalar bisa menentukan teks. Di antara ilmu pengetahuan itu, juga ada perbedaan dalam tingkat pembongkaran nalar terhadap teks. Ilmu pengetahuan ini, selama tujuh abad telah mengakhiri pertimbangan kapasitas nalar di dalamnya dan mengalami transformasi kepada ilmu pengetahuan yang dekat kepada tekstual murni. Dari situ maka tujuh abad pertama merupakan masa yang lebih banyak merepresentasikan kemajuan daripada kemajuan masa kita sekarang. Akibatnya teks mendominasi secara total, sehingga membuat kita mencari rasionalisme yang hilang, tanpa mengetahui sebab-musababnya, akhirnya, kita hanya menemukan rasionalisme Barat sebagai metode penyelesaian.

1. *Ilmu ushûl al-dîn* (teologi). Ilmu ini merupakan ilmu pengetahuan tekstual-rasional pertama dan mempunyai kedudukan paling penting dalam kepercayaan-kepercayaan ideologis dan perilaku masyarakat. Ia adalah sebuah ilmu pengetahuan yang membentangkan konsep-konsep masyarakat terhadap dunia dan memberikan norma-

norma perilaku etis kepada masyarakat. Akidah bukan hanya keimanan emosional *an sich*, tetapi merupakan konsep tentang realitas berdasarkan aksi. Persoalan fundamental yang ada di dalam ilmu pengetahuan ini adalah persoalan 'tauhid'. Persoalan itu merupakan sasaran bidikan serangan dan tusukan agama-agama kontemporer, kelompok-kelompok dan sekte-sekte masyarakat yang kalah. Maka para teolog mengerahkan seluruh usaha keras mereka untuk membela tauhid sehingga transendensi total menang, yaitu Allah tidak ada tandingan yang menyerupai-Nya, melawan seluruh panteisme, penubuhan, penuhanan dan ambiguitas sensual. Tuntaslah penetapan atribut-atribut Allah yang sempurna, kekuasaan-Nya yang tak terbatas, dan tindakan-tindakan-Nya seperti mengutus rasul-rasul, menciptakan dunia, menggiring tubuh-tubuh, perhitungan dan siksaan. Akan tetapi sistem-sistem politik *status quo* menggunakan konsepsi absolut tentang dunia ini, untuk perhitungan tertentu dan dengan motif murni politik. Alangkah mudahnya seorang penguasa meluncur di belakang bentuk Tuhan Yang Absolut kemudian menyerupai-Nya dan menggunakan atribut-atribut-Nya, meminjam tindakan-tindakan-Nya sehingga seorang penguasa itu menjadi absolut seperti Allah dan tindakan-tindakannya harus ditaati sebagaimana tindakan-tindakan Allah.

Sekarang posisinya sudah berbeda secara total. Tauhid memperoleh kemenangan. Di sana, tidak ada lagi orang yang berspekulasi bahwa Allah adalah trinitas atau orang yang berkeyakinan bahwa Tuhan adalah pribadi ini, generasi ini, bintang, tata surya, matahari, bulan, Latta maupun Uzza. Sekarang persoalan yang krusial adalah tentang tanah dan kolonisasinya, kekayaan dan eksploitasinya, kebebasan dan penetrasinya, kesatuan masyarakat dan polarisasinya, serta identitas dan alienasinya. Dari sini ilmu ushûl al-dîn bisa direformulasi sesuai dengan konteks zaman. Allah berada di langit dan di bumi. "Yaitu yang merupakan Tuhan di langit dan di bumi" (43:84). Pihak yang berkuasa di atas bumi ini sesungguhnya menguasai separuh (kekuasaan) Allah. Maka Allah adalah "Tuhan langit dan bumi", "pemilik langit dan bumi". Di sini manusia ditransformasi menuju kepercayaan kepada tanah (bumi) sepadan

dengan kepercayaan mereka kepada Allah, dan menjadikan konsep Allah mempunyai isi, bukan sekadar konsep kosong dalam menghadapi zionisme yang mempertautkan antara Allah dan tanah, bangsa, kota, tempat ibadah dan kuil dalam ideologi yang kuat, perjanjian, tanah yang dijanjikan, atau bangsa Allah yang terpilih[2]. Apabila *al-Tasybîh* (Asy'ariah) adalah pandangan yang dominan dalam konsepsi kita tentang Allah hingga mendekati personifikasi, maka *al-Tanzîh* (Mu'tazilah) bisa mentransformasikan konsepsi kita tentang Allah kepada prinsip rasional universal komprehensif yang menghimpun manusia secara total sehingga kita mengalami transformasi menjadi tokoh prinsip-prinsip dan bukan tokoh-tokoh individu. Apabila ulama terdahulu telah menggunakan dunia fisika untuk mengafirmasi eksistensi Allah, kemudian mereka menghancurkannya dan menjustifikasi dunia dengan justifikasi temporer, maka kita sekarang menggunakan konsepsi kita terhadap dunia fisika untuk memperkokoh bentuk dunia dan menetapkan independensi hukum-hukum dunia dan sistematikanya. Bagaimana praktik di dunia temporer yang mortal dan yang diskontinue itu bisa terjadi? Apabila ulama terdahulu telah memberikan prioritas utama kepada tindakan Tuhan, di atas tindakan manusia maka hal itu karena kekuasaan Tuhan berada dalam ancaman bahaya peredaran tindakan-tindakan alam, sihir, tuhan-tuhan atau ruh-ruh. Sedangkan sekarang tindakan manusia berada dalam ancaman bahaya peredaran tindakan-tindakan para penguasa dan kekuasaan mereka yang absolut dan perundang-undangan yang membelenggu kebebasan, maka pembelaan terhadap tindakan manusia lebih utama daripada pembelaan terhadap tindakan Tuhan. Demikian juga pembelaan para ulama terdahulu terhadap teks pada masa proses penurunan wahyu dan validitas periwayatan adalah untuk menghadapi agama-agama yang berdasarkan atas nalar atau sensasi. Sekarang nalar sudah menjadi transparan dan sensasi telah menjadi tersembunyi dan menyamai teks, sehingga menjadi otoritas tunggal yang direpresentasikan dalam "Allah berfirman", "Nabi bersabda",

[2] Lihat kajian kami: "Teologi Tanah", "Allah, Bangsa, dan Tanah" dalam *Dialog Agama dan* Revolusi, Kairo: Anglo Egyptian, 1977, hal. 125-181.

"pemimpin berkata", "imam berkata", "mujahid berkata" atau "ketua berkata". Pada sisi lain, seluruh argumentasi bersifat tekstual meskipun argumentasi-argumentasi itu saling membantu untuk menetapkan sesuatu bahwa ia adalah bersifat keyakinan ideologis sama sekali, namun ia tetap merupakan spekulasi dan tidak akan berubah menjadi keyakinan, kecuali dengan argumentasi rasional meskipun hanya satu. Sebagaimana ulama terdahulu mempertahankan kenabian yang ada pada zamannya dan dalil-dalil kenabian pada zamannya, namun kita mempertahankan manifestasi kenabian dalam sejarah dan kesempurnaannya melalui otonomi kesadaran manusia baik nalar maupun kehendak. Mu'jizat adalah metafora yakni yang mendefinisikan kehendak manusia atas penciptaan dan inovasi sebagai alternatif dari sikap taklid dan subordinasi. Apabila ulama terdahulu cenderung mempertahankan persoalan-persoalan kiamat dan kehidupan manusia paska kematian serta imortalitas jiwa pada waktu manusia sibuk dengan persoalan-persoalan dunia, maka sekarang ini, persoalan kehidupan kita paska kematian bukanlah inti persoalan dan jiwa-jiwa kita memelihara kebaikan. Problematika terjadi dalam persoalan-persoalan dunia dan tubuh-tubuh yang tersiksa karena lapar, haus, telanjang dan tanah. Ulama terdahulu telah mempertahankan keimanan yang direpresentasikan dalam dua *kalimat syahadat* secara verbal sampai medannya diperluas kepada seluruh masyarakat. Di dalamnya, masing-masing kita memperoleh tempat. Sedangkan sekarang keimanan tidak berdaya dan dua *kalimat syahadat* kita gulirkan di setiap lokasi secara verbal. Yang hilang adalah praktik. Dari situlah kita mempertahankan praktik sebagai substansi iman. Siapa pun yang tidak beraksi maka ia tidak beriman. Kadang-kadang kaum Khawarij mengafiliasikan kita ke dalam kelompok Murji'ah (fatalisme). Ulama terdahulu telah mengkonsepsikan sejarah sebagai derivasi dan turunan dari Rasul ke sahabat-sahabat ke tabi'in ke tabi'I al-tabi'in. setiap generasi yang datang belakangan, lebih sedikit keutamaannya daripada generasi yang lebih dahulu "maka generasi sesudah mereka menggantikan mereka. Mereka mengabaikan shalat-shalat dan mengikuti kesenangan-kesenangan" (19:50). Sehingga manusia apriori terhadap modernitas (kemajuan). Gerakan-

gerakan salafisme tumbuh dengan asumsi bahwa setiap kemajuan adalah kembali ke belakang. "Era yang terbaik adalah era saya". Maka bagaimana sebuah masyarakat bisa bangkit sedangkan sejarah yang ada dalam kesadaran mereka adalah derivasi dan turunan? Praktik politik tidak akan bisa menggugah masyarakat dan menghidupkan ideologi-ideologi mereka, kecuali dengan rekonstruksi sistematika ideologi-ideologi dan mengganti alternatif ulama terdahulu dengan alternatif lain yang merefleksikan perubahan konteks dan pergantian tantangan atau minimal memanfaatkan sistematika klasik menuju ke arah pelayanan persoalan sosial objektif. Maka adalah irasional sebuah kelompok sosial mengabdi kepada Tuhan Yang Maha Mengetahui sedangkan ia bodoh, Maha kuasa sedangkan ia tidak berdaya, Maha hidup sedangkan ia mati, Maha mendengar, Maha melihat, Maha bicara, Maha menghendaki sedangkan ia tidak mendengar, tidak melihat, tidak bicara dan tidak berkehendak! Adalah absurd menyempurnakan praktik politik tanpa ideologi. Adalah absurd memformulasi ideologi dalam kelompok sosial tradisional tanpa mentransformasikan sistematika ideologisnya yang klasik.

2. Ilmu pengetahuan filsafat (hikmah). Ia adalah ilmu pengetahuan teoritis seperti ilmu ushûl al-dîn namun ilmu pengetahuan filsafat merupakan pengembangan menuju ilmu pengetahuan yang lebih banyak didominasi oleh nalar daripada teks dan berinteraksi dengan peradaban-peradaban lain tanpa perasaan takut dan bimbang. Ia telah menjadi serumpun dengan filsafat logis, filsafat natural dan filsafat metafisis tanpa ada filsafat manusia ataupun filsafat sejarah di sana. Akibatnya aspek manusia dan sejarah hilang dari kesadaran nasional kita. Maka sistem politik kita dibangun tanpa mengemukakan aspek manusia, tidak menjaga hak-hak manusia dan tidak membela kehormatan manusia. Demikian juga politik merupakan sistem di luar sejarah yang tidak bertautan dengan masa lalunya dan tidak direncanakan untuk masa depannya. Maka kesadaran politik terpisah dari hak-hak asasi manusia dan sekaligus dari kesadaran sejarah. Praktik politik menjadi paradoks dan susunan-susunan konsepsinya terhadap masalah-masalah sosial dan politik menjadi berbeda-beda. Akan tetapi di antara konsep-konsep itu ada

kesepakatan tentang masa bodoh atau pura-pura tidak menghiraukan persoalan manusia dan periode sejarah yang dialami oleh kelompok sosial kita.

Filsafat logis merupakan filsafat yang tidak melampaui batas kaidah-kaidah logika formal, logika proposisi-proposisi, kelompok logika rasional murni yang tidak akan kontradiksi dengan teks sama sekali dan mampu menjaga pikiran untuk tidak terjebak dalam kesalahan-kesalahan analogis maupun bahasa. Akan tetapi, ia belum berpindah kepada logika dialektis historis, logika pergumulan di antara lawan-lawannya. Konsekuensinya, kita tidak bisa memahami hukum-hukum pergulatan dalam kelompok sosial kita yang nyata. Bahkan konsep politik sebagai perubahan sistem yang satu dengan sistem yang lain dengan cara revolusi dan lompatan otoritas, yakni politik formal murni tanpa mengalami dialektika dan tanpa sejarah, nir dari rakyat dan bersandar kepada para pemimpin yakni otoritas, mukjizat-mukjizat, petualangan-petualangan spekulatif, dan eksperimen-eksperimen individual.

Filsafat naturalisme dan filsafat metafisik kendatipun ada kontradiksi di antara keduanya, namun pada akhirnya, keduanya membangun konsep mono-dualisme dunia sesuai dengan ukuran yang kita berikan kepada dunia yang identik dengan yang kita ambil dari Allah dan dengan ukuran yang kita berikan kepada Allah yang identik dengan apa yang kita ambil dari dunia. Maka relasi antara dunia fisika dengan Allah merupakan relasi negasi dengan posisi, baru dengan sedia (*qadim*), yang temporer dengan yang abadi, yang mungkin dan yang harus, yang tidak ada dengan yang ada. Maka kita mendekonstruksi dunia fisika karena memperhitungkan Allah, kita mempersepsikan Allah sehingga sirnalah bumi tempat kita berpijak. Kita kembali dan mengkonsepsikan dunia fisika sebagai materi dan bentuk, akibat dan sebab, yang banyak dan yang tunggal, gerak dan pengerak. Seakan-akan kita menjadikannya semata-mata postulat kepada Allah dan dalil atasnya. Allah adalah nalar, yang bernalar dan yang dinalar, kerinduan, yang merindu dan yang dirindukan, keluhuran, elok dan indah. Kita suka kesunyian sebagai

ganti dari dunia kepedihan dan kesengsaraan. Puncak tendensi manusia adalah integrasi dengan nalar yang terpisah dan menyatu dengannya. Maka filsafat (pengetahuan) berpindah ke tasawuf dan iluminasi, dan nalar sirna menurut perhitungan perasaan. Di dalam praktik politik, kita senantiasa menyeru kepada rasionalisme dan ilmu pengetahuan, dan kita mengajak untuk mengeksplorasi dunia fisika dan hukum-hukumnya..

Ilmu pengetahuan filsafat telah mengkonsepsikan tingginya keutamaan-keutamaan teoritis daripada keutamaan-keutamaan praktis. Orang yang melihat dengan nalarnya lebih utama daripada orang yang beraksi dengan tangannya. Akibatnya, dalam praktik sosial kita, mustahil ada seruan kepada praktik, seperti di sekolah-sekolah menengah dan sekolah-sekolah seni. Dalam kesadaran kebangsaan kita menyusup seruan bahwa universitas-universitas lebih utama daripada lembaga-lembaga, pemikir lebih utama daripada pelaku, batu mulia yang berwarna putih lebih bagus dan lebih mulia daripada batu mulia yang berwarna biru. Maka kita melecehkan pekerjaan tangan. Semua orang ingin menjadi insinyur, pengawas, administrator dan tidak ingin menjadi pelaku-pelaku produksi, baik industri maupun pertanian. Dalam konsep "Kota Utama" yang menjadi pimpinannya adalah filsuf yang bijak sebagai manusia yang paling mengetahui, paling bijak, paling utama, paling ksatria dan paling bersih, sebagai penguasa tunggal, pemimpin yang diberi ilham, panutan yang agung, panglima besar, dan imam. Ia diikuti oleh pihak yang lebih sedikit keutamaannya yaitu para menteri dan penulis, kemudian diikuti oleh para pekerja dan para petani. Maka apabila ada kaidah atau bagian dari kaidah itu yang melahirkan nilai, maka harus dipangkas sampai organ yang rusak dari tubuh terpotong. "Kota Utama" telah menjadi bentuk sosialisme teori emanasi atau kehadiran ketika ia juga menjadi persegi empat dalam nilai realitas yang tunggal kemudian muncul yang kedua, yang ketiga hingga yang kesepuluh. Akibatnya sistem piramida menjadi ada dalam pengetahuan, eksistensi, etika dan politik. Dari hal tersebut diproduksi sistem-sistem birokrasi, monopoli dan kapitalisme. Praktik politik apa pun menjadi absurd untuk mengubah kelompok sosial menuju sistem

lain yang tidak sentralistik sosialis-republik kerakyatan selama konsep piramida dunia yang berasal dari tradisi filsafat itu senantiasa mengendap dalam kesadaran individu dan kelompok[3].

3. Ilmu pengetahuan tasawuf. Ia adalah ilmu pengetahuan praktis yang berhadapan dengan dua ilmu teoritis yang terdahulu, berorientasi pada penyucian hati. Ilmu pengetahuan tasawuf merupakan jalan "kehadiran" dan bukan metode analogi. Ia dibangun berdasarkan atas interpretasi alegori (*al-ta`wîl*) yakni regresi kepada sumber primer dan bukan berdasarkan atas *al-tanzîl* yakni inverensi nilai-nilai dari pokok-pokok ke cabang-cabang. Ilmu pengetahuan ini, pada mulanya muncul sebagai reduksi atas kerakusan terhadap dunia, perebutan otoritas, fenomena-fenomena kesombongan dan puncak kemungkaran dalam kelompok sosial Islam, keputus-asaan terhadap perubahan, reformasi manusia dan kembali kepada doktrin ajaran dan kehidupan kenabian yang pertama setelah menyaksikan ratusan keluarga nabi keluar menantang pemerintahan Muawiyah. Maka, selama persoalan itu menjadi makin mengenaskan dan selama kepentingan dunia menjadi jalan yang tertutup maka yang paling utama adalah berpaling kepada (menyayangi, *ed*) diri, memperbaiki jiwa, dan menyelamatkan apa yang bisa diselamatkan. Dalam posisi ini muncul hadis: "Kita kembali dari perang kecil (perang melawan musuh) menuju perang besar (perang nafsu-diri)". Oleh sebab ini, tasawuf menjadi jalan satu-satunya untuk pembebasan, pembebasan jiwa setelah sulit membebaskan dunia, penyelamatan diri setelah absurd menyelamatkan pihak-pihak lain, penyucian internal setelah konstruk-konstruk sosial politik di luar terpatri kokoh dan mustahil mengubahnya. Maka emosi mendominasi dan bukan nalar. Orientasi menjadi hal yang paling tinggi dan bukan yang terendah, di atas kepala dan bukan di bawah telapak kaki, berada di langit dan tidak berada di bumi. Jalan menjadi terbagi-bagi menjadi tahapan-tahapan misalnya taubat, sabar, zuhud, syukur, ridha, *qana'ah* (rasa puas), dan tawakal (pasrah). Semua itu adalah nilai-nilai negatif-pasif yang

[3] Lihat kajian kami: "Tradisi Filsafat Kita", *Fushûl*, edisi perdana, kairo, 1981 dan juga *Dirâsât Islâmiyyah*, hal. 107-144.

mengajak manusia menuju kesabaran, kerelaan, zuhud di dunia dan puas atas ketentuan sebagai reduksi atas kerakusan terhadap dunia. Demikian juga, jalan itu melewati totalitas kondisi-kondisi psikologis antara takut dan harapan, sedih dan gembira, ketiadaan dan kehadiran, sadar dan mabuk, kesementaraan dan keabadian, yang akan mejadikan manusia di antara dua kondisi dan emosi yang berlawanan, sehingga pada akhirnya ia sampai pada pengosongan diri dan hancur dalam Allah atau abadi dengan-Nya. Maka ia menikmati mendampingi kebaikan sebagai ganti dari pendampinan keburukan di dunia, rela setelah murka dan menyerah setelah melawan.

Namun, sekarang konteks telah berubah. Di antara kita, tidak disaksikan ratusan orang yang memprotes para pemimpin. Perlawanan sama sekali belum menjadi persoalan yang tabu bahkan kita berada dalam puncak episode perlawanan (khususnya paska konflik Beirut dan serangan zionis kepada Lebanon). Perubahan konstruk-konstruk politik dan sosial adalah mungkin. Akibatnya, aksiologi kita adalah perlawanan, kerja keras, pertempuran, penghangusan, pertentangan, kemajuan dan persaksian. Kondisi-kondisi kita tersendat-sendat, banyak melakukan penyerangan dan tipuan, maju-mundur, memukul dan bersembunyi, dan bukan merupakan tahapan-tahapan dan kondisi-kondisi sufisme. Tendensi kita bukanlah mortalitas tetapi imortalitas (keabadian). Struktur kita bukanlah kerelaan dan postulasi melainkan marah dan revolusi. Tasawuf klasik, oleh karena itu, membutuhkan kembali ke dunia, perlawanan aspek penindasan dan kelaliman di dunia. Inilah yang disebut dengan tasawuf praktis, "metode tunggal yang lahir dari lubang senapan"[4].

4. Ilmu Ushûl al-Fiqh. Ia adalah ilmu pengetahuan tradisional yang paling sedikit memuat ketentuan-ketentuan praktik politik. Karena sesungguhnya ia adalah ilmu pengetahuan praktis yang berorientasi pada penjagaan kemaslahatan umat manusia, dibangun berdasarkan atas analogi rasional dan induksi empiris. Maka tidak

---

[4] Lihat kajian kami: *Tasawuf dan Pertumbuhan*, Paris 1985; juga dalam Buku Tahunan Organisasi Jepang untuk Studi Timur Tengah, Tokyo, 1986 (Berbahasa Inggris).

ada ideologi-ideologi teoritis pada Ilmu Ushûl al-Fiqh. Bahkan, Allah semata-mata adalah *al-Syâri'*. Pada Ilmu Ushûl al-Fiqh tidak ada nilai-nilai negatif-pasif. Sebaliknya, ia bersandar kepada ijtihad, pengerahan kapasitas dan kekuatan. Pada Ilmu Ushûl al-Fiqh tidak ada persepsi-persepsi iluminatif. Ia dibangun berdasarkan atas proses argumentasi rasional. Ia tidak menyengsarakan manusia. Maka di antara prinsip-prinsipnya yang universal adalah "*tidak ada kesengsaraan maupun menyengsarakan*", "*sesuatu yang darurat memperbolehkan sesuatu yang dilarang*", "*dilarang membebankan sesuatu yang tidak kuasa dipikul*", *al-mashâlih al-mursalah*. Dengan demikian, di sana terdapat sebagian bahaya bagi praktik politik. Di antaranya adalah memberikan prioritas utama kepada teks di atas maslahat, menurut pandangan sebagian aliran-aliran rasional. Bahkan sistematika analogi klasik semuanya berawal dengan al-Kitab kemudian al-Sunnah, kemudian konsensus (*al-Ijmâ'*), kemudian silogisme (*al-Qiyâs*). Pada sisi lain, masa kita sekarang mengharuskan memulai dengan silogisme secara langsung. Maka kepentingan umum diketahui oleh semua pihak dan akan merupakan kepastian yang harmonis dengan teks (sebagaimana yang terjadi pada Umar bin Khathab). Demikian juga justifikasi atas tendensi-tendensi syari'at secara langsung, konservasi atas lima tuntutan dasar yaitu: hidup (jiwa), nalar, agama, keturunan, dan harta yang diarahkan langsung kepada kemaslahatan manusia dan kekuatan yang menopang kehidupan manusia. Perintah-perintah dan larangan-larangan yakni hukum-hukum dogmatis-doktrinal, maka yang terbaik bagi praktik politik strategis hendaknya berasal dari dunia manusia dan eksistensi kemanusiaan mereka untuk menggantikan hukum-hukum yang merupakan tuntutan kepada mereka, sehingga, kewajiban itu akan menambah kewajiban-kewajiban baru. Maka yang wajib adalah apa yang menjadikan kekuatan kehidupan sedangkan lawannya adalah haram yaitu apa yang menyebabkan kerusakannya. Anjuran (*al-mandûb*) adalah dikaitkan pada kebebasan pilihan manusia sesuai dengan kapasitas-kapasitas individunya untuk melakukan kebaikan secara sukarela dan kebalikannya adalah makruh (dipaksa) untuk tidak melakukan hal yang kadang merusak kehidupan dengan kebebasan

dan pilihannya. Sedangkan yang halal adalah yang menemani segala sesuatu. Seakan-akan dogma berada di dunia, dalam kebebasan yang asli. Maka asal segala sesuatu adalah bebas. Ilmu Ushûl dengan analisisnya terhadap lima nilai-nilai positif itu telah mampu mengikat setiap nilai dengan sebab dan argumen dan menghubungkannya pada syarat dan pelaksanaannya pada kemampuan-kemampuan manusia (*al-'azîmah* dan *al-rukhshah*), yang dimulai dengan niat (valid dan invalid). Maka yang krusial adalah bukan pemotongan tangan seorang pencuri karena persyaratannya adalah kecukupan. Maka tangan seorang pencuri tidak dipotong dengan alasan kelaparan atau pengangguran, tidak mendapat rizki (nasib buruk) atau pertarungan kelas dan provokasi sosial. Tangan pencuri dirham tidak dipotong dan tangan penjarah kekayaan bangsa yang berasal dari perut bumi dan berasal dari atas bumi dibiarkan tidak dipotong. Pemilik unta-unta yang renta, tuan-tuan tanah atau kapitalisme industri (juga tidak dipotong tangannya). Penzina dalam kelompok sosial yang di dalamnya, tidak ada pernikahan tidak dirajam, sehingga tidak ada kewajiban membayar mahar maupun rumah, dan semua hal yang merupakan pengaruh umum dalam berita-berita dari penjuru-penjuru dunia, dan pelacuran para penguasa di setiap tempat dan diketahui oleh bangsa-bangsa dari berita koran-korang asing.

c. Ilmu Pengetahuan-Ilmu Pengetahuan Rasional

Yaitu ilmu pengetahuan matematis misalnya: hitung, aljabar, arsitektur, astrologi, musik, dan ilmu pengetahuan alam yaitu tumbuh-tumbuhan, binatang, fisika, kimia, kedokteran, dan farmasi, serta ilmu pengetahuan humaniora yaitu bahasa, sastra, geografi dan sejarah. Ilmu pengetahuan rasional merupakan model bagi ilmu pengetahuan yang di dalamnya ada kesan penyatuan dan pendorong eksplorasi rasional dan inovasi ilmiah. Maka di sana ada relasi antara yang tidak terbatas dan penghitungan yang tidak terhingga; dan relasi lain antara menghadap kepada tata surya dan astronomi dan pertumbuhan astrologi, antara irama al-Qur'an dan pertumbuhan ilmu musik, antara konsep al-Qur'an terhadap tumbuh-tumbuhan, binatang dan peredarannya terhadap kehidupan dengan

pertumbuhan ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan tumbuhan dan binatang, dan antara fisika dan kimia dengan tuntutan-tuntutan kelompok sosial taklukan dan kebutuhan-kebutuhan perang dalam industri persenjataan dan ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan medis dan farmasi. Ilmu pengetahuan bahasa dan sastra tumbuh dari analisis semiotika dan metafora al-Qur'an sebagaimana pertumbuhan ilmu pengetahuan geografis dan sejarah dipertautkan dengan peta negara-negara yang ditaklukan dan mengenal dunia untuk mempimpinnya dan dalam rangka memikirkan penyebab kemajuan dan kehancuran bangsa-bangsa.

Akan tetapi kita terpisah dari sisi rasional ilmiah kemanusiaan murni ini, sebagaimana yang telah dikembangkan oleh Barat sehingga ia berada di balik kebangkitan modernnya. Kita mengambil dan memindah rasionalisme, ilmiah dan humanisme Barat yang merupakan pembangunan yang ada di tengah kita yang berasal dari tradisi klasik kita. Kemudian kita bisa berdialog dengannya dan membangkitkannya sebagai kebanggaan dan pengagungan terhadap yang lama tanpa mendorong inovasi baru dan menolak penerjemahan dari Barat. Sampai kita berhenti pada ilmu pengetahuan humaniora, bahasa, sastra, geografi dan sejarah, baik pada diskursus-diskursus orang-orang terdahulu atau pun penguasaan dan terjemahan dari orang-orang baru tanpa memberi kontribusi di dalamnya. Kita senantiasa mengangkat proposisi Ibnu Khaldun yaitu mengapa bangsa-bangsa itu jatuh, sedangkan kita tidak membuat pertanyaan yang mengikutinya yaitu bagaimana bangsa-bangsa itu menjadi maju dan apa prasyarat-prasyarat kebangkitan? Kita senantiasa mengambil matematika-matematika dan fisika-fisika modern dari Barat, demikian juga ilmu pengetahuan humaniora. Di wilayah kebudayaan universal, praktik politik strategis menjadi absurd, ketika tidak ada inovasi terhadap yang baru dan tidak ada pengembangan terhadap yang lama, karena tidak mengoperasionalkan nalar dan tidak mengembangkan bakat. Karena itu, praktik politik kita juga adalah penerjemah semata. Sistem-sistem *status quo* tergantung kepada tradisi ulama terdahulu, sedangkan tradisi oposisi mengambil tradisi modernisme (marxisme, liberalisme atau nasionalisme). Yang klasik,

lebih kokoh akar-akarnya dan lebih kuat dogmanya daripada temuan orang-orang modern.

Ketiga: Ideologi-Ideologi Tradisional dan Posisi-Posisi Praktik Politik

Meskipun terdapat halangan-halangan dan rintangan-rintangan tradisional dalam praktik politik, namun ada juga faktor-faktor pendorong tradisional bagi penggerakan, penyempurnaan, produktivitas dan penguatan praktik politik dalam kesadaran manusia. Apabila kita mengamati problematika-problematika zaman kita dan tantangan-tantangan utamanya niscaya akan kita temukan hal-hal sebagai berikut:

1. Pembebasan Tanah dari Penjajah dan Perang

Persoalan utama kita tetap saja adalah pendudukan tanah. Tanah bangsa Arab dan kaum muslimin yang luas tetap diduduki oleh sisa-sisa kolonialisme klasik (misalnya Sabtah dan Malailiya) dan negara-negara lain dari serangan neo-zionisme (misalnya Palestina, Suria dan Lebanon). Panglima perangnya, yaitu perang pembebasan, senantiasa adalah sistem-sistem politik, tentara-tentara atau detasemen-detasemen tanpa melibatkan bangsa-bangsa yang senantiasa berada di luar arena, baik secara kuantitatif maupun kualitatif. Di sini ideologi-ideologi tradisional mampu ikut andil dalam pergulatan pembebasan tanah. Sesungguhnya Allah adalah nilai primer dalam sistem ideologi-ideologi tradisional tersebut. Dia adalah "Tuhan langit dan bumi", "Pemelihara langit dan bumi", "dan Dia-lah yang di langit sebagai Tuhan dan di bumi juga sebagai Tuhan". Konsekuensinya, adalah keyakinan masyarakat kepada Tuhan adalah sekaligus keyakinan terhadap tanah; kematian masyarakat di jalan Tuhan adalah identik dengan syahid mereka dalam pembelaan tanah. Siapa pun yang menguasai tanah, sesunguhnya ia menguasai separuh kekuasaan Tuhan dan menjadikanNya sebagai penjara pendudukan. Jika Tuhan dalam Kristen adalah "Tuhan langit" dan dalam Yahudi adalah "Tuhan tanah" maka dalam ideologi tradisional, Dia adalah

"Tuhan langit dan tanah". Akibatnya, mungkin berhenti di hadapan ideologi zionisme yang mempertautkan antara Tuhan, etnis, tanah, kota, tempat ibadah, dan kuil dengan zionisme yang lawannya, dan terhadap genre yang sama untuk pembebasan tanah. Maka perang ideologi tidak akan mengurangi urgensi ledakan senjata.

Setelah pembebasan hadir rekonstruksi. Bentuk tanah dalam al-Qur'an bukanlah tanah yang hancur, padang pasir dan kosong melainkan tanah subur dan berpenghuni, tanah yang ditanami dan hijau yang tertimpa air hujan, maka tumbuhlah dan berkembang biak keindahan dari masing-masing pasangan. Maka tidak ada banjir yang akan menenggelamkannya dan tidak ada kekeringan yang akan mematikannya. Tanah itu hitam, Nil mengalir, Dajlah dan Efrat mengalir. Tindakan praktik kurang, para petani adakalanya penuh sesak di lembah Nil atau berebut di tanah pulau kecil dan tanah di antara dua sungai. Banjir terjadi di Bangladesh dan kekeringan di Tasyad. Seakan-akan kita tidak mampu lagi mengendalikan keinginan-keinginan alam dan seakan-akan Allah tidak menundukkan hukum-hukum alam kepada kita. Dan di antara muatan ideologi-ideologi tradisional adalah tanah bagi siapa pun yang mengolahnya. Tanah yang gersang adalah milik orang yang merehabilitasinya, "siapa pun yang merehabilitasi tanah, maka tanah itu untuknya"[5].

---

[5] *"Apakah kanu tidak melihat bahwa Allah menurunkan air dari langitkemudian bumi (tanah) itu menjadi hijau?"* (22:63); *"Dan sebuah tanda (kekuasaan Allah yang besar) bagi mereka adalah tanah yang mati. Kami menghidupkannya dan Kami mengeluarkan biji-bijian darinya"* (36:33); *"Dan kamu melihat bumi ini kering, kemudian jika Kami menurunkan air di atasnya maka hiduplah bumi itu dan suburlah ia"* (22:5); *"Apakah mereka tidak memperhatikan bahwasanya Kami menghalau (awan yang mengandung) air ke tanah yang tandus, kemudian dengan air hujan itu Kami menumbuhkan tanam-tanaman"* (32:27). Demikian juga Al-Qur'an menyebutkan penundukkan matahari, bulan, cakrawala, sungai-sungai, lautan, gunung-gunung, angin dan semua yang ada di bumi dan langit untuk kepentingan manusia. Misalnya: *"Dan sungai-sungai itu tunduk kepada kalian"* (14:32); *"Dan Dia-lah yang menundukkan laut"* (16:14); *"apakah kamu tidak melihat bahwasanya Allah menundukkan untukmu apa yang yang ada di langit dan apa yang ada di bumi"* (31:30); *"Dia-lah yang menumbuhkan kalian dari tanah dan menempatkan kalian di dalamnya"* (11:61). Lihat kajian kami: "Allah, Bangsa dan Tanah" dalam *Dialog Agama dan Revolusi* (Bahasa Inggris), hal. 174-181 dan "Alam Tunduk Kepada manusia" *Majlis Bangsa Sudan Untuk Modernitas Ilmu Pengetahuan* (Bahasa Inggris), Stockholm, 1982.

2. Membela Kebebasan Melawan Determinasi dan Otoritas

Tantangan kedua yang menghadang praktik politik strategis adalah determinasi, otoritas, seluruh aksioma-aksioma dualisme yang membelenggu kebebasan, dan seluruh pemerintahan absolut yang dijalankan oleh para pejabat, individu atau pun para pemimpin. Jumlah penjara hampir saja sepadan dengan jumlah sekolah dan alumni penjara seimbang dengan alumni perguruan tinggi. Sampai tidak ada satu pun warga negara, kecuali ia pernah masuk penjara sekali dan sampai dibuat pameo: "penjara adalah untuk tokoh-tokoh". Di sini ideologi tradisional datang untuk memberi kontribusi terhadap praktik politik strategis dan menantang determinasi, otoritas, arogansi, dan pemerintahan personal yang absolut. Sesunguhnya hanya Allah yang berhak otoriter, bukan yang lain. Inilah yang diungkapkan oleh rukun pertama Islam yaitu dua kalimat syahadat. Makna "*aku menyaksikan*" adalah melihat peristiwa-peristiwa zaman dan mempublikasikannya, dan menolak diam dan aklamasi, yakni meneriakkan pendapat dan mempublikasikan kebenaran yang utuh. Kadang-kadang persaksian, menuntut jiwa untuk mengikutinya di jalan persaksian ucapan. Kemudian manusia melakukan dua tindakan yaitu: tindakan negasi dalam "tuhan" dan tindakan afirmasi dalam "kecuali Allah". Dengan tindakan negasi manusia membebaskan kesadarannya dari semua tuhan-tuhan zaman yang kamuflatif: pangkat, kekuasaan, harta, genus dan cinta dunia, sampai ia bisa berafiliasi pada prinsip yang tunggal, universal komprehensif yang di hadapannya semua setara dengan tindakan yang kedua yaitu "kecuali Allah". Persaksian yang kedua adalah publikasi kesempurnaan kenabian dan independensi kesadaran manusia, baik nalar maupun kehendak sebagaimana slogan "Allah Maha Besar" mengekspresikan kebebasan manusia. Artinya tidak ada yang "besar" selain Dia. Oleh karena itu, slogan Revolusi Islam Iran adalah "Allah Akbar, Hancurkan Kaum Penindas". *Amar ma'ruf nahi mungkar* adalah kewajiban agama dan tuntutan doktrinal yang membuat manusia yang kuasa menjalankan, menjadi bebas dan merujuk kepada para penguasa. Demikian juga dengan "agama adalah nasehat". Tidak boleh tunduk kepada makhluk untuk durhaka kepada Khaliq. Ketundukan hanya

kepada hukum. Otoritas penguasa berasal dari perjanjian dan bai'at (sumpah setia). Jika seorang penguasa durhaka terhadap syari'ah dan melanggar perjanjian sumpah, maka tidak ada ketaatan kepadanya dan harus hijrah untuk melawannya. Persaksian yang paling tinggi adalah: "kalimat kebenaran di hadapan penguasa yang lalim", "orang yang mendiamkan kebenaran adalah setan yang bisu". Tugas dan fungsi pemerintahan Islam adalah introspeksi, yakni merujukkan dirinya secara intrinsik dan pendekatan pada diri, pasar, aspek-aspek ekonomi-struktural dan bermain dengan harga dan hukum-hukum pasar. Penguasa adalah orang terakhir yang makan, minum, berpakaian dan masuk rumah. Jika tidak, maka tidak ada kewajiban mendengarkan dan taat kepadanya.

3. Keadilan Sosial dan Persamaan dalam Distribusi Kekayaan dan Kesenjangan Antara Kelompok Borjuis dan Proletar

Hal ini merupakan persoalan sosial yang dasar, di mana semua partai politik berkumpul untuk persoalan itu dan demi persoalan yang fundamental itulah revolusi Arab mutakhir dibangun dan karenanya tahta dan mahkota akan menjadi gonjang-ganjing. Kita adalah umat yang dibentuk oleh ide puncak tingkat kekayaan, tingkatan kefakiran yang dahsyat, perut-perut yang busung berisi udara dan dengan mulut-mulut yang kosong, dengan rumah mewah yang diperindah dan dengan gubuk-gubuk yang terlantar. Padahal, kita berafiliasi pada umat yang satu, memeluk agama yang satu dan percaya kepada Tuhan yang satu. Di sini, ideologi-ideologi tradisional hadir untuk memperkuat praktik politik strategis dan data-data dogmatis yang berasal dari sejarah. Maka kerajaan hanya milik Allah "*Allah adalah Pemilik Kerajaan langit dan bumi*". Manusia akan meninggalkan apa yang ada di hadapannya. Ia berhak memanfaatkan, berhak mendistribusikan dan berhak menanamkan modal, tapi ia tidak mempunyai hak untuk menyimpan, menimbun atau membuahkan. Hak otoritas dogmatis telah bercampur dengan persamaan hak dan penyitaan ketika berada dalam situasi penggunaan kekayaan yang buruk. Semua sarana-sarana produksi yang menyentuh kepentingan umum sebagai milik kolektif tidak boleh jatuh ke tangan

pribadi. Air dan pelabuhan untuk yang lama dan pertanian untuk yang baru, api untuk yang lama dan industri untuk yang baru, air laut untuk yang lama dan pertambangan untuk yang baru, "*rikaz*" yakni sesuatu yang ada di dalam tanah atau harta karun adalah milik umum bukan milik pribadi. Para ulama terdahulu mengenal emas, perak, besi, tembaga dan seterusnya, sementara kita, saat ini, hanya mengenal minyak tanah. Praktik sendiri adalah sumber nilai dengan dalil pengharaman riba, yang berarti bahwa harta melahirkan harta dengan tanpa kerja keras atau keluar keringat. Tidak boleh menggunakan kelebihan nilai produksi pekerja. Seluruh produksinya adalah untuknya, sedangkan untuk negara adalah modal pokok. Apabila terdapat perbedaan pendapatan antara orang-orang kaya dan orang-orang miskin, maka kelebihan harta tersebut diserahkan kepada kaum miskin. Kelebihan adalah hal yang melebihi pokok. "*Dan orang-orang yang dalam harta kekayaan mereka ada bagian tertentu untuk peminta-minta dan orang yang tidak mempunyai apa-apa (yang tidak mau meminta*)" (70:24). Dalam harta kekayaan ada bagian selain zakat. Di dalam sebuah kelompok, ada seorang manusia yang lapar maka jaminan Allah terbebas darinya. "Tidak termasuk golonganku orang yang semalaman kenyang, sedangkan tetangganya kelaparan" kata Nabi. Kami membenarkan gerakan reformisme mutakhir kita: "aku kagum kepada seseorang yang tidak menemukan kebutuhan pokok hariannya dan ia tidak keluar kepada masyarakat dengan menghunus pedangnya!", atau "aku kagum kepadamu wahai sang petani; tanah bisa pecah dengan cangkulmu sedangkan hati orang yang menindasmu tidak pecah!" (al-Afghani). Berbeda dengan pernyataan kita akan hal tersebut dalam sastra-sastra: "Sosialisme dan Islam" sebagai propaganda terhadap sistem politik dan kita mempengaruhi masyarakat dengan sistem itu, sehinga membela hak-hak mereka yang tercerabut dari ideologi-ideologi dan tradisi mereka.

4. Identitas *Versus* Alienasi

Dalam hal ini, yang pasti adalah bahwa persoalan identitas atau otentisitas tertanam di balik seluruh problematika sosial-politik kita, karena ia adalah problem peradaban. Sejak fajar kebangkitan Arab

modern, kita senantiasa mengulirkannya, menyeru kepadanya, mengingatkannya dan sama sekali belum menyelesaikannya. Bisa jadi mayoritas gelombang pemikian modern kita lebih dekat kepada pem-Barat-an daripada kepada otentisitas. Maka seluruh reformasi religius (al-Afghani), liberalisme politik (Thahtawi) dan rasionalisme ilmiah (Syibli Samuel) mempersepsi Barat sebagai norma modernisme dan model kemajuan, mempersepsi bentuknya dalam cermin "yang lain", sebagai hal yang melahirkan gerakan salafisme sampai menjadi pewaris reformasi. Kia memutuskan liberalisme dengan kekuatan kita atas nama revolusi-revolusi Arab yang paling akhir, nalar dan ilmu pengetahuan kehidupan kita berakhir dengan publikasi medan pertarungan iman dan khurafat. Praktik politik inovatif tidak akan ditemukan tanpa otentisitas dan melawan westernisasi juga selama partai-partai politik kita hingga sekarang terutama sekularisme memformulasikan persoalan politik menuju keterasingan dengan menemukan solusi di kalangan "yang lain" dan bukan melalui analisis "diri". Di sini, lahir sikap-sikap tradisionalisme yang menciptakan dialektika komplementer secara transparan antara "diri" dan "yang lain". Al-Qur'an mengharamkan penguasaan "yang lain", kepentingan-kepentingan mereka, perdamaian mereka atau memberi hormat kepada mereka, ketika mereka menyerang perkampungan sebagaimana ia mengharamkan taklid dan subordinasi terhadap "yang lain" karena hal itu menghapuskan pertanggungjawaban individual dan akibatnya adalah paradoks[6].

5. Persatuan *Versus* Disintegrasi

Persoalan persatuan, baik wilayah, tanah air, dan persatuan Arab ataupun persatuan Islam, merupakan salah satu persoalan pokok kita yang memasuki muatan *platform-platform* setiap partai politik. Akan tetapi, persoalan itu tetap saja tergelincir dan gagap. Ia tidak

---

[6] Perbedaan ini dijelaskan dalam surat al-Kafirun: "*Katakanlah: "Wahai orang-orang kafir, aku tidak akan menyembah apa yang kalian sembah, dan kalian bukan penyembah-penyembah Tuhan yang aku sembah, dan aku tidak akan pernah menjadi penyembah apa yang kalian sembah, dan kalian tidak akan pernah (pula) menjadi penyembah Tuhan yang aku sembah, bagi kalian agama kalian dan bagiku agamaku*".

melampaui publikasi apresiasi-apresiasi yang usianya tidak melewati beberapa hari, kemudian persatuan rontok. Atau persatuan merupakan ilmu pengetahuan, lagu, penjamin dan pimpinan, atau senantiasa merupakan harapan dan melodi, impian-impian dan nyanyian-nyanyian merdu. Realitas sendiri mendorong kepada disintegrasi, polarisasi dan perpecahan karena pelaksanaan pemerintahan atas hukuman-hukuman, peperangan, muatan-muatan penyiaran, konflik kepentingan, dan perebutan otoritas. Pada sisi lain, ideologi-ideologi tradisionalisme adalah jaminan terbaik bagi persatuan dalam keutuhan wilayah-wilayahnya. Persatuan kebangsaan terdpat dalam "*keras dan tegas tehadap orang-orang kafir dan kasih sayang di antara mereka*" (28:29) artinya bersikap inklusif terhadap domain internal dan sektor kewarganegaraan yang bersatu di depan lawan-lawan eksternal; "*Jika kamu kasar dan keras hati niscaya mereka lari dari lingkungan sekitarmu*" (2:159). Pelajaran lain tentang penguatan dan strukturisasi sektor serta persatuan wilayah masyarakat adalah "*Sesungguhnya masyarakatmu ini adalah masyarakat yang satu sedangkan Aku adalah Tuhanmu maka sembahlah Aku*" (51:92), "*...manakah yang baik tuhan-tuhan yang bermacam-macam itu ataukah Allah Yang Maha Esa dan Maha Perkasa*?" (12:39). Islam adalah ideologi yang paling mampu menyatukan bangsa-bangsa tanpa sekularisme, etnisisme dan sukuisme, dan pada saat yang sama, ia memperkenalkan tradisi-tradisi, bahasa-bahasa dan adat-istiadat lokal.

Melampaui halangan-halangan tradisional dan melahirkan dorongan-dorongan praktik politik strategis bisa dilakukan dengan medium-medium sebagai berikut:

1- Penciptaan alternatif-alternatif. Artinya kita pada permulaan abad XV Hijriah membiarkan diri kita tertinggal seribu tahun dari konservatifisme religius (Asy'ariah yang berpasangan dengan tasawuf) dan empat ratus tahun dari rasionalisme ilmiah (Mu'tazilah dan filsafat). Konservatifisme religius dalam kesadaran nasional kita lebih kuat daripada liberalisme. Konsekuensinya, perhatian kita adalah menekan seribu tahun ke separuhnya dan menambah empat ratus tahun menjadi dua kali lipat. Dalam

lintasan sejarah ini saja, hingga tuntas praktik politik apa pun bisa sukses karena pluralisme, liberalisme, rasionalisme dan ilmu pengetahuan telah menjadi pelopor asasi dan pembentuk utama kesadaran nasional kita. Dari situ persyaratan tradisional pertama bagi praktik politik strategis adalah mutasi dari Asy'ariah ke Mu'tazilah, dari iluminasi filsuf ke rasionalisme Ibnu Rusyd, dari jurisprudensi tuntutan ke jurisprudensi kepentingan, dari tasawuf teoritis negatif-pasif ke tasawuf praktis positif-aktif. Berdasarkan kerangka inilah, siklus ketiga peradaban Islam dimulai, setelah siklus pertama adalah masa formasi kejayaan (tujuh abad pertama), dan siklus kedua adalah masa anotasi dan sinopsis (tujuh abad kedua). Siklus ketiga di mana kita berada pada permulaannya mulai pada awal abad XV. Jadi, praktik politik apapun tidak mungkin bisa tanpa filsafat sejarah, pengetahuan tentang periode sejarah mana kelompok sosial kita hidup, tentang periode apa generasi-generasi kita hidup dalam bentuk umum dan generasi kita dalam bentuk khusus. Ini akan mencari praktik politik dalam tradisi apabila kita menginginkan tradisi mempunyai praktik politik di kalangan kita. Dalam hal itu tidak apa-apa. Tradisi dalam setiap masa merupakan produk konteks politik dan sosialnya. Sehingga praktik politik kita dalam tradisi merujuk kepada sumber pertumbuhannya yang pertama kali. Praktik politik tradisi menuntut reformulasi bahasa baru yang humanis, rasional dan inklusif, sebagai ganti bahasa religius yang aksiomatik-terminologis. Demikian juga, ia akan menuntut perubahan wilayah-wilayah analisis dan persepsi dari wilayah juridis ke wilayah natural hingga lahir kehidupan manusia, kemudian perubahan dialektika-dialektika dari atas ke bawah (*top-down*) ke depan-belakang sehingga meminimalisir pengaruh teori emanasi di kalangan kita dan dalam kesadaran kita muncul aspek zaman, perjalanan sejarah dan gerakan kemajuan dan gerakan kemunduran. "Atas" di kalangan ulama terdahulu, adalah "depan" menurut kita, sedangkan "bawah" di kalangan mereka adalah "belakang" menurut kita. Hal tersebut juga menuntut perubahan pusat dialog dari Tuhan sebagai pusat wacana sebagaimana yang

dipertahankan oleh ulama terdahulu dengan merefleksikan agama baru dan perjanjian baru ke pembelaan manusia, atau manusia sebagai pusat wacana, sebagai tempat spekulasi pergulatan masa kita yang hingga kini kita belum memulai pembelaannya. Terkadang yang demikian itu, juga menuntut perubahan metode: dari metode inverensi yang berangkat dari teks menuju realitas ke metode-metode induktif yang berangkat dari realitas menuju teks. Maka wahyu bukan merupakan penurunan tuntutan tetapi merupakan seruan alam dengan respon konsekuensi logis dan tendensinya menuju kesempurnaan. Hal itu, menuntut perubahan seluruh "materi" klasik ke materi sosial kontemporer. Maka agama adalah ekspresi posisi-posisi sosial sedangkan wahyu adalah solusi-solusi problematika sosial.

2- Kiri Islam. Gelombang yang bisa membangun pembacaan strategi politik tradisi adalah "Islam politik" atau "Kiti Islam". Ia adalah gelombang yang bersumber dari tradisi masyarakat dan konsisten dengan persoalan-persoalan zaman serta mampu melaksanakan transformasi ini dari konservatifisme sejarah ke modernisme zaman. Akar-akar gelombang itu berada dalam tradisi, sedangkan cabang-cabangnya berada dalam zaman. Ia tidak memusuhi gerakan Islam tetapi memahami tuntutan-tuntutannya, teman bagi gerakan rasionalisme bahkan memahami wilayah-wilayah pijakannya. Kiri Islamlah yang bisa merekonsiliasi barisan dan mengakhiri dualisme kebudayaan nasional antara kebudayaan religius dan kebudayaan rasional. Sekarang Kiri Islam mampu memenuhi kekosongan ini yang terjadi antara dua ujung yang saling berlawanan. Demikian juga ia mampu memobilisasi massa yang tetap bergerak dengan sistem-sisem ideologis atau di bawah tekanan konteks kehidupan material, masjid-masjid ramai dengan orang-orang yang shalat, imam-imam independen dan memperhatikan umat serta mampu memimpin mereka. Kiri Islam mengkritisi salafisme dari segi ambiguitas akar-akar dan mengkritisi rasionalisme dari segi ambiguitas buah. Ia lebih mampu menyerukan tuntutan-tuntutan massa, memformulasikan perencanaan nasional yang mempertautkan masa lampau dengan

masa kini, memanifestasikan perubahan sosial dan nilainya dalam revolusi dari sisi integritas bukan disintegrasi. Kiri Islam adalah pewaris Mu'tazilah, filsuf-filsuf, ushûl dan tasawuf praktik klasik sebagaimana ia juga merupakan pewaris gerakan reformasi agama modern dengan merujuk kepada akar-akar agama (Al-Afghani) dan meneriakkannya dalam bentuk baru setelah gaungnya meredup dalam beberapa periode hingga sampai pada gerakan Islam yang ada. Reformasi agama ditransformasikan menuju kebangkitan universal. Kiri Islam juga mampu membangkitkan Revolusi Arab dari kejatuhannya hingga kesempatan ini tidak lagi dimulai dengan penguasa-penguasa yang bebas tetapi dengan pemikir-pemikir bebas[7].

3- Persatuan nasional. Kiri Islam dibangun dengan fokus perhatian ini yaitu revolusi tradisi dan pertautan praktik politik terhadap akar-akar tradisional dalam domain persatuan nasional. Kiri Islam tidak mengkafirkan seseorang. Sebaliknya, ia afirmatif terhadap seluruh tradisi klasik beserta rintangan-rintangan dan dorongan-dorongannya dalam rangka persepsi ulang, purifikasi yang pertama dan mentransformasikan yang kedua ke dalam pelopor asasi yang ada dalam kesadaran kebangsaan kita. Demikian juga, ia mengafirmasi gerakan rasionalisme dengan pemisah-pemisahnya, karena ia memahami titik pijakan dan motivasi-motivasinya. Di atas pendidikan kita, telah tersebar tiga gelombang rasionalisme: liberalisme sebelum revolusi-revolusi Arab yang terakhir, kemudian Revolusi Arab, nasionalisme Arab atau sosialisme Arab. Keduanya ditetapkan untuk menjustifikasi dan merealisasi penyempurnaan-penyempurnaan. Keduanya memproduksi kerugian-kerugian dan gerakan marxisme yang dimulai pada permulaan-permulaan abad ini hingga sekarang yang hanya bisa dijustifikasi dalam sebagian aspek Dunia Arab (Yaman Demokratik) atau inheren dalam persekutuan dengan Revolusi Arab (Suria, Irak). Sering kali, kita semua dirugikan oleh

[7] Lihat edisi perdana majalah kami: *Al-Yasâr al-Islâmî*, makalah pengantarl: "Makna Kiri Islam", kairo: al-Markaz al-'Arabî Li al-Bahts Wa al-Nasyr, 1981.

despotisme gerakan Islam pada garis yang panjang, baik sebelum maupun sesudah Revolusi Arab atau oleh despotisme liberalisme setelah Revolusi Arab dan despotisme marxisme sebelum dan kadang-kadang sesudahnya. Sering kali, masing-masing gerakan memburukkan gerakan lain dengan penguatan negara. Maka Marxisme adalah kafir dan atheis serta hanya milik kaum buruh saja. Liberalisme adalah individual-kapitalisme-impoten. Nasionalisme adalah sekulerisme-kebangsaan dan alienasi. Islamisme adalah progresif, regresif dan konservatif. Maka semuanya menjadi rugi, dijebloskan dalam penjara, suka menuntut balas terhadap kelompok sosial atau menghancurkan saudaranya. Sudah tiba saatnya semua pihak bertindak dalam domain persatuan kebangsaan. Maka tidak ada dialog di antara orang-orang yang terpisah kecuali dengan liberalisme, tidak ada realisasi persatuan masyarakat kecuali dengan nasionalisme, tidak ada pengulangan distribusi internal bangsa kecuali dengan marxisme dan tidak ada perubahan dari sisi hubungan keseluruhannya, kecuali dengan gerakan Islamisme. Masyarakat adalah burung yang tubuhnya adalah nasionalisme Arab sebagai produk Revolusi Arab, ekornya adalah liberalisme, dua sayapnya adalah Islamisme dan marxisme, dan kepalanya adalah persatuan kebangsaan. Maka burung itu tidak akan terbang kecuali dengan seluruh badannya. Jika tidak niscaya ia terjatuh, miring atau menjadi lumpuh yang tidak mampu bangkit.

Keempat: Penutup—Tuntutan Rekonstruksi Tradisi

Tradisi klasik bukanlah agama. Konsekuensinya ia tidak mempunyai *print* sakral. Sebaliknya, agama merupakan bagian dari tradisi yakni warisan ideologis, di samping warisan etis dan kebiasaan. Tradisi adalah produk konteks politik klasik, pergumulan otoritas dan ekspresi posisi-posisi sosial. Ketika konteks berubah dan seterusnya, maka tanggung jawab kita adalah infiltrasi tradisi baru dan merekonstruksi tradisi lama sehingga batu sandungan tidak berada di jalan kebangkitan modern dan revolusi Arab kontemporer. Persoalannya bukan semata-mata menyulut manusia dan mengasah

kemauan-kemauan kuat mereka, tetapi persoalan itu tergantung kepada konstruk ideologi-ideologi masyarakat. Dengan memberi ideologi politik kepada masyrakat, maka kekosongan teoritis dan keterbatasannya di antara gerakan salafisme dan gerakan rasionalisme akan terpenuhi dengan ideologi politik itu. Maka apabila tradisi klasik merupakan produk atau konklusi praktik politik klasik maka praktik politik modern menuntut tradisi kontemporernya dan sekaligus mempersepsi ulang terhadap warisan klasik. Adapun yang signifikan dengan praktik politik terdapat dalam tradisi oposisi dan yang kontradiksi dengannya berada dalam tradisi otoritas. Dalam kedua situasi itu, perubahan terjadi dari sisi hubungan keseluruhan aspek, amannya masyarakat yang murtad dan terjadinya dekonsruksi diri, sehingga, masa kininya merupakan salah satu rangkaian kesatuan historisnya.

Bab VI
Kegagalan Reformasi (Studi Kasus Mesir)*)

I

Pengantar : Menjelaskan Kegagalan

Benarkah reformasi telah gagal? Reformasi gagal karena kebangkitan modern kita, yang menurut para sejarawan baru dimulai pada permulaan abad ini, yaitu pada dua generasi pertama namun terhenti pada dua generasi selanjutnya. Saat generasi kelima hadir, mereka terjebak dalam situasi krisis: apakah mereka harus mengulang reformasi dari awal lagi, ataukah justru menentukan sendiri *starting point* yang baru? Lalu darimana *starting point* yang baru itu? Ramalan Ibnu Khaldun bahwa siklus sejarah berkesinambungan dalam empat generasi terbukti meleset dalam sejarah modern kita. Kalau kita menggunakan tiga gelombang utama yaitu reformasi agama, pemikiran ilmiah rasional-sekuler, dan pemikiran politik liberal sebagai pilar penyangga kebangkitan, maka, kita akan menemukan bahwa ketiganya tidak terpenuhi dalam empat generasi ini. Reformasi agama dimulai oleh al-Afghânî dengan *starting point* yang baik. Ia memancang agenda reformasi pada batasan yang sesuai dengan kondisi zamannya: keluar menghadapi penjajahan; ke dalam melawan alienasi. Akan tetapi, setelah Revolusi Arab dan pendudukan Inggris

*) Disampaikan pada seminar "Reformasi di Abad XIX", Fakultas Sastra, Rabath, 1982.

di Mesir, agenda reformasi itu meredup dan separuhnya mati di tangan Muhammad Abduh yang memisahkan agama dari politik—Allah melaknat politik—dengan mengabaikan isu revolusi, mengubah sistem politik untuk pendidikan bangsa, dan mengarahkan penguasa menuju reformasi sistem pendidikan dan lembaga-lembaga hukum. Setelah gerakan nasionalisme bergelora di seluruh negeri melalui tangan murid-murid al-Afghânî yang ternama seperti Musthafa Kamil, Muhammad Farîd, Sa'ad Zaghlûl dan revolusi 1919 berkobar, maka agenda reformasi kembali meredup di masa Rasyid Ridha. Ia melihat nasionalisme yang mengarah pada sekularisme serta peniruan terhadap Barat dan gaya hidup Eropa, sebagaimana yang terjadi di Turki paska Revolusi Kemalisme tahun 1924, sebagai ancaman. Untuk ketiga kalinya agenda reformasi menjadi redup dan kali ini di tangan al-Ikhwân al-Muslimîn. Sesungguhnya, mereka berupaya menghidupkan kembali agenda tersebut melalui mobilisasi massa. Namun, terbunuhnya Hassan al-Banna, sang pemimpin al-Ikhwân al-Muslimîn, tahun 1949 dan tekanan terus-menerus terhadap organisasi itu pada tahun-tahun berikutnya, ditambah faktor tidak adanya upaya pengembangan, mengubah gerakan reformasi menjadi gerakan fundamentalis (*salafiyun*). Dari gerakan salafiyah tersebut lahirlah organisasi-organisasi Islam kontemporer sebagai respon atas penekanan terhadap gerakan-gerakan Islam kontemporer. Gerakan-gerakan itu bersifat eksklusif, tidak menawarkan hal baru, dan muncul sebagai reaksi atas kegagalan ideologi-ideologi sekuler, seperti liberalisme, sosialisme, nasionalisme dan marxisme, dalam melakukan pembaruan [1] .

Jika kita memperhatikan gelombang kedua, yaitu pemikiran ilmiah sekuler, maka usaha ke arah itu telah dimulai oleh Syibli Syumail dengan sangat bagus. Dia mewartakan dan mendorong

---

[1] Lihat *Al-Yasâr al-Islâmî, Kitâbât Fî al-Nahdlah al-Islâmiyyah* (Kiri Islam, Artikel-Artikel Tentang Kebangkitan Islam) Januari 1981, Kairo. Juga "Pertumbuhan Paradigma-Paradigma Konservatif di Dunia Arab Yang Kuat" dalam *al-Mustaqbal al-'Arabî* (Progresivitas Arab), Januari 1984; *Agama dan Revolusi di Mesir Tahun 1952-1981*, (2) Kiri Islam; *Asal-usul Konservatisme Modern dan Fundamentalisme Islam*, Amsterdam, 1979; *Ideologi Kaum Modernis, Islam Revolusioner*, Paris, 1979. Lihat juga diskursus kami "Fundamentalisme Islam", majalah *Al-Wathan*, Kuwait, 1983.

penggunaan metode ilmiah dengan harapan benturan peradaban kedua akan terulang lagi, setelah benturan pertama terjadi saat ekspedisi militer Prancis ke Mesir. Saat itu, ulama' al-Azhar menyaksikan serangkaian percobaan ilmiah yang dilakukan oleh para peneliti asing yang ikut dalam ekspedisi tersebut. Berdirinya majalah *al-Muqtathaf* yang dipimpin oleh Ya'qub Shoruf turut memperbesar gelombang pemikiran ilmiah. Lalu Farah Anton yang mengagumi Ibnu Rusyd dan mengajak kita semua untuk mengikutinya. Jadi, seruan kepada ilmu pengetahuan yang melampaui batas-batas negara atau komunitas telah terjadi secara berkesinambungan hingga generasi kedua pada abad yang lalu. Akan tetapi, seruan itu mengendur di tangan generasi ketiga yaitu pada Salamah Musa, dan generasi keempat yaitu Isma'il Mudhar dan Zaki Najib Mahmud. Sikap mereka yang, kalau tidak "sangat Barat"[2], malah meninggalkan Barat, lalu berpaling kepada tradisi untuk mewujudkan semacam "keteraturan peradaban" dan "determinisme sejarah"[3]. Generasi kelima belum hadir hingga kegelisahan merebak akibat dipertentangkannya ilmu pengetahuan dan keyakinan (baca: iman, *ed*) dan penentangan terhadap ilmu pengetahuan dengan cara-cara yang tidak masuk akal seringkali terjadi dalam masyarakat kita dewasa ini.

Gelombang ketiga, yang direpresentasikan oleh pemikiran politik liberal, telah dimulai oleh al-Thahtâwî dengan *starting point* yang juga sangat baik. Ia menggulirkan ide-ide kebebasan, keadilan dan persamaan; membangun wacana baru dalam ranah pemikiran kenegaraan seperti kemajuan, negara, dan konstitusi; serta mendiskusikan masalah pertanian, industri dan pendidikan dalam rangka pembangunan negara modern. Ia menjelaskan agendanya dalam buku *Manâhij al-Albâb* dengan batasan yang jelas dan cermat.

---

[2] Hal ini jelas terlihat dalam buku Salamah Musa: "mereka mengajariku, padahal mereka semua orang-orang Barat". Ilustrasi asli dari penulis "hanya menjatuhkan diri dalam pangkuan Barat" (ed).

[3] Hal ini jelas terlihat dalam artikel-artikel Isma'il Mudhar yang pertama tentang Darwinisme kemudian dalam artikel-artikelnya yang kedua tentang Islam tahun 60-an, dan juga dalam artikel-artikel Zaki Najib Mahmud yang pertama tentang Positivisme dan yang kedua tentang Tradisi.

Generasi kedua dengan representasi Luthfî al-Sayyid muncul untuk memperkokoh nasionalisme Mesir. Namun belum lagi generasi ketiga, dengan representasi Thaha Husein dan al-'Aqqâq, dan generasi keempat, yang diwakili para cendekiawan lokal dari partai *al-Wafd* datang, agenda pertama telah meredup. Negara telah mengalami transformasi dari alat mencipta menjadi alat menindas. Kaum intelektual bermetamorfosa dari anak bangsa menjadi "tukang" dalam sistem politik. Revolusi-revolusi Arab yang terjadi belakangan, yang meskipun menghasilkan sekian pencapaian di bidang sosial dan politik, berakhir dengan permusuhan terhadap kebebasan dan sistem liberal. Begitu pula dengan produk perundang-undangan yang pada akhirnya memposisikan seorang pemikir bebas tak ubahnya seperti penjahat.

Termasuk juga kegagalan, sebuah gerakan yang usianya pendek: berakhir sebelum sempat dimulai, roboh sebelum sempat berdiri. Laksana roket yang jatuh ke bumi sebelum dapat menembus cakrawala. Perjalanan kebangkitan tak ubahnya seperti busur atau garis separuh lingkaran yang kembali menurun setelah mencapai titik tertentu. Jadi, kebangkitan bukanlah garis tegak lurus yang berdiri kokoh berkat akumulasi pengetahuan sebuah generasi. Perputaran dunia adalah suatu keniscayaan dan ia harus berangkat dari titik nol, bukan akumulasi pengetahuan berbagai generasi, dalam rangka menciptakan perubahan kualitas yang diperlukan demi mendorong kebangkitan kita. Sebuah generasi tidak mau belajar kepada generasi yang lain. Baik orang dulu maupun orang sekarang hanya berdialog dalam wilayah yang sangat sempit, seputar wilayah sastra, dan tidak sampai memasuki ranah pemikiran dan sejarah. Tidak pernah ada dialog antara mereka yang telah mati dengan mereka yang masih hidup. Dialog hanya terjadi di antara mereka yang segenerasi, memperdebatkan siapa yang benar dan yang salah sebagaimana yang bisa kita lihat dalam majalah-majalah sastra. Tidak adanya kesadaran sejarah menyebabkan kesadaran politik kering persepsi dan kerangka teoritis. Gerakan terbatas pada golongan terpelajar, komunitas kebudayaan tertentu, atau terhenti sebatas percikan pemikiran saja, tidak pernah menjadi gerakan rakyat atau gerakan kebudayaan.

Dengan kata lain, gerakan itu hanya diusung masyarakat kelas menegah, sebagai agen pembaharuan, namun belum mampu mempengaruhi orang banyak. Oleh karena gerakan kebangkitan pada dasarnya merupakan gerakan reformasi maka ia tetap merujuk dan menginterpretasi tradisi. Hanya saja gerakan ini tidak mampu bersikap kritis terhadap tradisi dan tidak pula merubah pijakan-pijakan fundamentalnya meskipun terdapat banyak alternatif.

Kegagalan reformasi adalah karena upaya rekayasa sosial dalam masyarakat kita selalu dipaksa berhenti di tengah jalan. Yang datang kemudian adalah sesuatu yang benar-benar berseberangan dengan pengalaman sebelumnya. Negara Muhammad Ali baru dimulai tapi kemudian jatuh. Kebangkitan lalu menemui kegagalan, kemerdekaan digantikan penjajahan, dan akhirnya disintegrasi mengancam persatuan. "Mesir Liberal" hadir untuk kemudian digusur oleh revolusi-revolusi Arab. Naserisme muncul namun kembali dihancurkan secara total hingga hampir saja menghancurkan negara. Nasionalisme modern yang membawa kebebasan, kesetaraan, dan persatuan juga diakhiri dengan penindasan, kapitalisme dan disintegrasi. Mesir yang melawan penjajahan akhirnya jatuh dalam cengkeraman penjajah. Mesir yang pernah menjadi pusat berakhir sebagai bagian kecil dari pusat-pusat yang lain.

Sebenarnya fenomena kegagalan ini tidak akan ditemukan kecuali dengan melihat "yang (ada) sekarang" pada "yang (terjadi) dahulu". Juga, dengan menyimak bagaimana sejarah berjalan. Bahkan cara ini pun tidak menyingkap banyak hal, kecuali kekalahan-kekalahan zaman dan krisis generasi kelima, yaitu generasi kita. Kendatipun demikian, kegagalan ini disebabkan kita lebih suka menokohkan seseorang daripada mengidentifikasi masalah. Dan kita lebih suka mempertahankan nilai individual dari pada membuat konsensus sosial.

Agenda reformasi yang dibatasi sesuai kondisi zamannya bukanlah hal yang memalukan. Kitalah yang sepatutnya malu karena tidak mengembangkannya dan menduganya tetap, dari generasi ke generasi, seperti suatu model baku yang tidak mungkin diubah. Maka

realitas mencukur dari bawah dalam pusat rotasi tertentu dan reformasi menjadi kosong tanpa muatan atau penyangga.

Meskipun bahasan ini difokuskan pada kasus Mesir, namun ia dapat berlaku umum, dalam upaya rekayasa sosial di mana saja. Fenomena kegagalan adalah sesuatu yang lumrah. Ia bisa terjadi di Mesir atau di tempat lain, baik di bawah pengaruh Mesir ataupun yang tak ada kaitan dengannya. Kemudian, tulisan ini menggunakan cara yang berbeda dalam mengurai sejarah: ia tidak mengikuti kesimpulan para sejarawan, dan tidak juga memuat banyak detail sejarah seperti nama raja atau penguasa. Tulisan ini lebih banyak didasarkan pada refleksi atas dinamika sejarah dengan menggunakan metode yang cermat dari ilmu humaniora. Metode tersebut digunakan untuk menganalisa pengalaman individual dan sosial dalam rangka merekonstruksi sejarah setelah menyingkap keseluruhan dimensinya secara objektif. Dengan demikian "yang dahulu" bisa dipahami pada "yang sekarang", dan sebaliknya, "yang sekarang" bisa diteropong dari "yang dahulu". Metode ini sangat berguna untuk menyingkap petunjuk tertentu di balik upaya rekayasa sosial kontemporer [4].

Sudah menjadi mapan di kalangan para analis dan sejarawan adanya tiga penyangga kebangkitan modern, yaitu reformasi agama, gelombang pemikiran ilmiah sekuler, dan pemikiran politik liberal. Ketiganya merepresentasikan suatu sikap budaya yang mempengaruhi sikap kita terhadap "yang klasik" (baca: tradisi, *ed*), terhadap Barat, dan terhadap realitas. Maka gerakan reformasi merupakan upaya menghidupkan kembali tradisi, menunjukkan diri di hadapan Barat dan mengubah realitas. Pemikiran ilmiah sekuler merupakan revolusi atas tradisi, menunjukkan diri di hadapan Barat dan mengubah realitas. Sementara pemikiran politik liberal merupakan upaya menunjukkan diri di hadapan tradisi dan di hadapan Barat dalam rangka mengkonstruksi realitas. Reformasi agama adalah reaksi terhadap tradisi dengan cara menghidupkannya. Pemikiran ilmiah

[4] Lebih lanjut mengenai metode ini dan aplikasinya lihat trilogy kami: *Les Méthodes d'Exégèse* (Metode Interpretasi), Kairo, 1965, *l'exégèse de la phenomenology* (Interpretasi Fenomenologi), *la phenomenology de l'exégèse* (Fenomenologi Interpretasi), Kairo, 1977.

sekuler adalah reaksi terhadap Barat dengan cara menunjukkan diri di hadapannya. Pemikiran politik liberal adalah reaksi atas realitas itu sendiri dengan cara merekonstruksinya. Terhadap ketiga hal ini, terdapat sikap kultural yang luas. Tulisan ini mencakup sikap kultural yang menyatukan ketiganya, jadi tidak berhenti pada salah satu saja, sehingga mampu mendeskripsikan fenomena kegagalan dan peralihan reformasi dari generasi ke generasi[5].

II

*Sikap terhadap Tradisi (*al-Qadim*)*

Reformasi keagamaan bersikap membela tradisi. Sikap inilah yang menjadi sasaran utama kritik kaum orientalis dan kaum sekuler, terutama di Turki. Sikap memegang teguh dan membela tradisi menjadi wajar ketika masyarakat tengah menghadapi penjajahan. Dan karena agama merupakan substansi dari tradisi, maka membelanya sama dengan membela agama, akidah, syari'at, nilai, dan rujukan-rujukan, entah itu merupakan bagian dari agama atau tidak. Hal ini bisa kita lihat dalam pembelaan terhadap Asy'arisme, sebuah pemikiran dan interpretasi keagamaan yang dominan dalam masyarakat. Asy'arisme pula yang menjadi dasar pemerintahan Sunni dan ideologi politik yang lebih memihak *status quo*. Akan tetapi, setelah Turki mengokohkan identitasnya sebagai negara sekuler, maka nyatalah bahwa reformasi agama telah gagal, karena sikap membela tradisi tetap dipertahankan oleh generasi ketiga dan keempat, serta tidak adanya upaya transformatif dari generasi kelima untuk mengubah sikap membela ini menjadi sikap kritis. Ini merupakan ancaman yang terlihat dari kemunculan gerakan-gerakan konservatif.

---

[5] Misalnya *Risalah al-Tauhid* karya Muhammad Abduh sebagai representasi sikap terhadap yang lama (klasik), *al-Radd 'ala al-Dahriyyin,* karya Al-Afghânî sebagai representasi sikap terhadap Barat, dan *Al-'Urwah al-Wustqâ* yang merepresentasikan sikap terhadap realitas,. *Sîrah Sâkin al-Hijâz* (*Biografi Penduduk Hijaj)* karya al-Thahtâwî merepresentasikan sikap terhadap yang lama, *Takhlîsh al-Ibrîz* merepresentasikan sikap terhadap Barat, *Manâhij al-Albâb* merepresentasikan sikap terhadap realitas. Lihat tulisan kami, *Mauqifuna al-Hadhâry* (*Sikap Kultural Kita)*, Amman, 1983.

Ancaman tersebut terasa makin kental dalam organisasi-organisasi Islam kontemporer yang muncul sebagai reaksi atas kegagalan pembaharuan sekulerisme, nasionalisme, atau sosialisme. Membela tradisi adalah sebuah ekspresi temporer yang hanya relevan pada permulaan reformasi, namun, tidak tepat untuk semua generasi, terutama bagi generasi periode kebangkitan. Sebab, kebangkitan menuntut sikap kritis terhadap warisan tradisi. Kebangkitan juga menuntut terjadinya transformasi epistemologis, dari hanya mengutip (*manqul*) menjadi berargumentasi (*ma'qul*), dari buku yang lama ke buku yang baru, dari menginterpretasi teks menjadi mempelajari dan menafsirkan seluk-beluk realitas sosial. Kebangkitan menuntut pula perubahan orientasi peradaban dari Allah (*theo-centrism*) kepada manusia (*antropho-centrism*), dari vertikal ke horizontal, dari bahasa peradaban yang dogmatis-religius-ideologis-sufistik dan eksklusif menjadi bahasa kemanusiaan universal dan rasional serta terbuka terhadap dialog. Reformasi gagal karena sikap membela tradisi dipertahankan di tengah perubahan zaman dan mendesaknya kebutuhan untuk bersikap kritis. Perubahan sosial yang dihasilkan revolusi telah sirna dan keadaan berubah menjadi lebih buruk. Warisan tradisi dianggap bagian fundamental dalam kebudayaan yang tidak bisa diganggu gugat, dan ini digunakan *status quo* untuk menjustifikasi diri. Sementara penjajah memanfaatkannya untuk menghalangi setiap upaya rekayasa sosial.

Pemikiran ilmiah sekuler bersikap memusuhi, tetapi ambivalen terhadap tradisi dengan seruan memutuskan diri dari tradisi. Sebab, tradisi tidak membicarakan apapun selain empat hal: agama, doktrin, etika, dan tasawuf. Dalam tradisi tidak ada pengetahuan dunia kecuali sejarah empat hal tersebut. Sikap ini telah memicu reaksi di kalangan *salafiyah*. Mereka membuat seruan tandingan yang antagonistik untuk membela tradisi secara total dengan semua yang ada padanya. Tetapi, sikap putus dari tradisi itu hanya dilancarkan kepada sebagian saja, tidak pada keseluruhannya. Ibnu Rusyd, Ibnu Khaldun, Mu'tazilah serta "fikih faktual" (*al-fihq al-waqi'*) adalah pengecualian[6]. Hanya

[6] Contoh hal ini adalah Farah Anton dalam *Ibn Rusyd wa Falsafatuh (Ibnu Rusyd dan Filsafatnya)* atau kebangkitan kajian-kajian mengenai Ibnu Khaldun di Maghrib.

saja pengecualian ini belum mampu menunjukkan aspek-aspek bernilai dalam tradisi dan membuat pemikiran ini diterima secara luas. Gerakan *salafiyah* bahkan menolaknya karena menganggap Ibnu Ruysd, Ibnu Khaldun, Mu'tazilah atau fikih faktual sangat dipengaruhi "unsur lain" (baca: Yunani). Kedekatan pegiat pemikiran ini dengan kelompok Nasrani, baik secara terang-terangan atau sembunyi-sembunyi, telah menimbulkan anggapan bahwa pemikiran ini adalah milik kaum Nasrani. Kaum yang menolak tradisi karena tidak mendapat tempat dalamnya. Sikap ini berimplikasi pada kegagalan reformasi yang terjadi pada generasi kita. Sesungguhnya, menolak tradisi hanya merupakan pemikiran sebagian orang saja. Sedangkan bagi rakyat, di seluruh penjuru dunia, bahkan bagi dunia Barat, tradisi tetap hadir dan memiliki nilai sejarah yang tidak mungkin dihapuskan. Meletusnya Revolusi Islam di Iran, yang melawan segala bentuk modernisasi dan sekularisasi, telah menunjukkannya. Kegagalan adalah tanggung jawab generasi kelima yang tidak merubah sikap 'putus dari tradisi' menjadi sikap merefleksikan dan mengembangkannya demi mewujudkan perubahan. Semua upaya harus terus dilakukan sampai tidak ada lagi reaksi negatif kaum *salafiyah*, seperti yang terjadi di Turki dan Polandia serta di pelbagai negara Arab.

Pemikiran politik liberal mengambil sikap justifikatif terhadap realitas. Ia menggunakan tradisi, atau campuran antara unsur tradisi dan modernitas, sebagai alat untuk melayani kepentingan negara. Tradisi dipakai untuk menjustifikasi modernitas dan penyebarannya, bahkan dengan menggunakan *al-Manqul* bukannya *al-Ma'qul* dan dengan bersandar kepada Asy'arisme[7]. Hal ini berlangsung hingga sekarang dan belum dirubah oleh siapa pun. Negara menggunakan tradisi sebagai legitimasi bagi sistemnya, sebagaimana para ideolog manapun akan menggunakannya untuk mengesahkan atau mengukuhkan kekuasaan seseorang di hadapan rakyat. Dan ketika tradisi telah diselimuti kepentingan politik maka ia menjadi nilai

[7] Hal itu terlihat sangat jelas dalam karya al-Thahthâwî, *Manâhij al-Albâb* (Beberapa Metode Para Pemikir).

yang absolut, bahkan setara dengan iman. Generasi kelima tidak mengubahnya. Generasi ini tetap menjustifikasi bukannya mengobarkan revolusi. Generasi ini tetap membela rezim bukannya membela rakyat. Maka reformasi pun gagal.

Tiga gelombang ini— reformasi agama, pemikiran ilmiah-sekuler, dan pemikiran politik liberal—, bersikap setali tiga uang terhadap tradisi: sama-sama tidak menunjukkan sikap ilmiah dan kesadaran sejarah. Hal ini terlihat pada maraknya reaksi-reaksi negatif yang merendahkan kelompok lain, dan pada kedangkalan menilai realitas.

III

Sikap terhadap Barat

Terlepas dari adanya perbedaan pada ketiga pilar penyangga kebangkitan, terdapat sikap yang serupa dalam menghadapi Barat. Yaitu, menganggap Barat sebagai acuan pembaharuan. Perbedaannya adalah semata-mata pada tingkat pembaharuan, bukan macamnya.

Terlepas dari serangan gerakan reformasi terhadap kaum materialis, yang direpresentasikan oleh kaum sosialis, komunis, dan nihilis, baik di India atau di Barat; dan terlepas dari penolakan kita terhadap frame berpikir dan budaya Barat dengan segenap aspeknya, gerakan reformasi agama menganggap Barat sebagai acuan pembaharuan dalam hal pencapaian pembangunan dan kemajuan ilmu pengetahuan. Maka sekalipun mereka melawan penjajahan Barat, mereka tidak ragu untuk menggunakan segala sarana yang dipakai oleh Barat. Berkat sarana itulah Barat menjadi superior. Dan sarana utama yang dikuasai dunia Barat adalah ilmu pengetahuan dan teknologi. Barat membela kebebasan dan mendukungnya dengan segenap cara yang mereka punya. Selanjutnya, Barat mampu mewujudkan kemakmuran, membangun kota-kota, menjaga kebersihan, serta mengeksplorasi segala pengetahuan tentang manusia dan sejarah. Musuh tidak bisa dilawan kecuali dengan senjatanya

sendiri, dan tidak ada cara lain untuk menghadapi Barat kecuali dengan cara-cara mereka. Begitulah cara generasi ketiga dan keempat, pada tataran pemikiran dan khususnya pada aliran-aliran filsafat, setelah kemerdekaan. Tetapi, pada saat yang sama, muncullah fenomena "westernisasi", dan tidak ada seseorang pun yang mengkritisinya kecuali gerakan *salafiyah* yang reaksioner, yang di kalangan kita dituduh sebagai gerakan 'kembali ke masa lalu'. Generasi kelima tidak berupaya merubah nilai lama, yakni Barat sebagai acuan pembaharuan, menjadi "mengurangi pengaruh Barat" dan mengembalikannya pada batas-batas yang wajar untuk membuka ruang dan kemungkinan berinovasi seluas-luasnya bagi bangsa-bangsa sesuai dengan pengalaman mereka masing-masing.[8] Tidak ada seorang pun yang berusaha membaca lagi *al Radd 'ala al-Dahriyyin* (karya al-Afghani) atau pendirian Materialisme. Dan sesungguhnya materialisme bukanlah suatu aliran historis yang muncul di Yunani abad keempat dan ketiga sebelum Masehi. Materialisme adalah struktur pemikiran dan sifat alamiah manusia. Materialisme adalah suatu konsep ilmiah tentang sifat alamiah, bukannya konsep etis yang menyerukan kepada kepemilikan bersama atas harta benda. Sifat alamiah tidak berlawanan dengan agama. Dan agama (yang tidak berlawanan dengan) sifat alamiah manusia itu, yang menjadi unsur pembebas di Barat pada abad ke-18 dan yang dipeluk oleh Ibrahim AS, adalah agama Islam. Analisis atas argumen-argumen materialisme dapat kita temui dalam karya-karya klasik ahli ilmu Kalam. Menurut para filsuf naturalisme ada melalui kontinuitas proposisi metafisika, sedangkan bagi kaum sufi makhluk (*al-Khalq*) merupakan cerminan Tuhan (*al-Haq*).

---

[8] Lihat tulisan saya, *al-Turats wa al-Nahdhah al-Hadhariah (Tradisi dan Kebangkitan Peradaban),* Kuwait, 1979. Juga, *Mauqifuna al-Hadhary (Sikap Kultural Kita),* Amman, 1983. Di sini kami tunjuk kajian-kajian dan diskursus-diskursus sahabat kami Dr. Anwar Abdul Muluk dan pemusatannya pada pemahaman karakteristik khusus. Yang pada gilirannya, disadari oleh pemikir-pemikir Eropa yang dipelopori oleh Roger Garaudi dalam beberapa pembahasan dan artikel-artikelnya yang terakhir khususnya *Pour un dialogue des civilization* (Untuk Dialog Peradaban).

Gelombang ilmiah-sekuler mengajak secara terbuka dan total untuk menjadikan Barat sebagai acuan pembaharuan. Mereka menyokong modernitas dan sekularisme. Barat adalah sumber pengetahuan dan peradaban, dan yang lain hanyalah kebodohan. Barat adalah pengetahuan dan rujukan. Ilmu pengetahuan alam dan ilmu humaniora, tanpa ada masalah, mengikuti Barat dalam tradisi dan referensi sehingga sekularisme mampu melampaui batas-batas negara. Terlepas dari bergabungnya pegiat gelombang ilmiah-sekuler dalam gerakan nasionalisme atas nama kebebasan dan kemerdekaan, anggapan 'Barat sebagai acuan pembaharuan' mendorong generasi kelima untuk secara total menjadi Barat, sehingga, kita menjadi wakil peradaban Barat. Kita mencampur-adukkan antara pengetahuan dan ilmu. Kita mengumpulkan segala pengetahuan dengan mengutip Barat, kita timbun semuanya, namun tidak pernah berupaya memunculkan ilmu atau konsepsi sendiri tentang dunia. Jadilah generasi muda kita memulai tradisi berpikirnya dengan sedapat mungkin mengutip nama-nama tokoh dari Barat, atau aliran-aliran pemikiran di sana, menyandarkan diri pada salah satunya dan mendalami perdebatan-perdebatannya, padahal hal tersebut tidak melibatkannya, tidak memberinya manfaat dan sama sekali tidak menyuarakan realitas di sekitarnya.

Jelaslah bahwa berhenti berinovasi, yang menjadi suatu periode sejarah (baca: periode tertutupnya pintu ijtihad, *ed*), menyebabkan maraknya perujukan dan pengutipan, baik kepada orang-orang dahulu atau kepada orang-orang Barat. Merujuk kepada orang dahulu memunculkan gerakan *salafiyyah*, sementara merujuk kepada Barat melahirkan sekularisme. Kendatipun sekularisme ditolak, dan sebagai gantinya tradisi dijadikan pijakan peradaban, namun generasi kelima belum mengubah pandangannya terhadap Barat. Mereka menganggap tradisi tidak lebih dari suatu "folklor", dan mengembangkannya dengan cara pandang Barat.

Sementara bagi pemikiran politik liberal, Barat dalam salah satu lintasan sejarahnya, yaitu Revolusi Perancis, telah dijadikan acuan pembaharuan. Dan mulailah serangkaian aktivitas penerjemahan,

perujukan, dan pendirian sekolah-sekolah bahasa. Ilmu-ilmu alam dan humaniora mulai dipelajari. 'Kontrak' (*Al-syurthah*) menjadi model undang-undang dasar dan Paris merupakan contoh ideal sekularisme menurut Thahtawi. Luthfi al-Sayyid kembali menerjemahkan karya-karya Yunani dan Thaha Husein berusaha membuat Mesir berada dalam peradaban Laut Tengah. Tak seorang pun, dari kita yang mengubah konstruksi generasi keempat atau kelima dan merefleksikan pilihan golongan liberalis. Meskipun revolusi Perancis penting, hanya saja revolusi itulah yang akhirnya mendorong ekspansi Napoleon ke Eropa dan berdaulatnya kekuasaan monarki. Dan pemikiran bebas kedua yang diusung oleh kaum Hegelian Muda hanya menyebabkan gagalnya Revolusi 1848. Meskipun, Paris dianggap sebagai model-standar peradaban modern, hanya saja hal itu menyebabkan terjadinya distorsi dalam kesadaran nasional kita yang berujung pada migrasi. Barat telah menjadi imajinasi masyarakat, bukan Perancis, melainkan Amerika, Australia dan Kanada. Pada Baratlah impian dan kehidupannya, masa kini dan masa depannya, usaha dan pekerjaannya hingga terjadi eksploitasi nalar. Kita membangun dan meramaikan Barat padahal rumah tinggal kita roboh. Penerjemahan ribuan buku terus berlangsung hingga sekarang, seakan telah menjadi tujuan akhir, padahal buku yang kita terjemahkan atau kita baca belum beredar di negara asalnya. Panjangnya masa penerjemahan hingga dua abad tidak banyak menimbulkan inovasi-inovasi baru. Peredaran teori konflik peradaban di kalangan kita sudah tuntas. Dan hasilnya, perubahan yang dihasilkan Barat jauh lebih cepat daripada aktivitas penerjemahan kita atas karya-karya dari sana. Dengan demikian, hari demi hari jurang pemisah di antara kita dan Barat bertambah lebar dan dalam. Saat kita menerjemahkan karya Barat, kita melihat mereka melesat kencang dengan karya-karya baru. Kita harus bersusah payah mengejarnya lalu berputus asa karena hanya mampu mengikuti modernitas dan kemajuan sampai pada tataran penerjemahan dan perujukan. Maka bagaimana keadaan kita pada wilayah penciptaan dan inovasi? Terlepas dari kerja keras pendukung-pendukung gelombang ini dalam gerakan nasionalisme, namun liberalisme pada

akhirnya melahirkan feodalisme dan feodalisme menyebabkan revolusi-revolusi militer yang berakhir dengan tindakan represif. Hal itu juga tidak membuat sikap 'Barat sebagai acuan pembaharuan' di sebagian negara berubah. Yang terjadi justru Barat menguasai negara-negara tersebut. Mereka menjalin persekutuan dengan Barat dalam bidang politik dan militer, serta terjebak dalam artikulasi-artikulasi politik sekutu. Tidak seorang pun dari kita, anak-anak generasi kelima, yang berupaya mengubah 'Barat sebagai acuan pembaharuan', menjadi "mengurangi pengaruh Barat" dan mengembalikannya pada batas-batas yang wajar untuk membuka ruang dan kemungkinan berinovasi seluas-luasnya bagi bangsa-bangsa sesuai dengan pengalaman mereka masing-masing.

Terlepas dari adanya perbedaan pada ketiga penyangga kebangkitan, terdapat sikap yang serupa dalam menghadapi Barat. Yaitu, menganggap Barat sebagai acuan pembaharuan. Reformasi gagal karena kontinuitas pilihan ini pada keempat generasi tanpa ada perubahan apapun hingga generasi kelima. Maka muncul fenomena alienasi dan westernisasi, dan lahirlah penolakan gerakan *salafiyah* dengan mengunakan sarana-sarana Barat, dengan tidak menempatkan Barat dalam batas-batas dunianya dan menjadikannya sebagai objek kajian dalam ilmu Oksidentalisme.

IV

Sikap Terhadap Realitas

Terlepas dari adanya perbedaan pada ketiga penyangga kebangkitan, terdapat sikap yang serupa dalam melihat realitas, yang merupakan bagian ketiga dari sikap kultural. Meskipun gerakan reformasi berangkat dari realitas, menyulut keberanian manusia, menunjukkan perhatian kepada kepentingan umum dan menyadari kejahatan penjajah dari luar dan penetrasi internal, dan dihadapkan kepada persoalan-persoalan kemiskinan, pengangguran dan kebodohan, hanya saja ia mengambil sikap retorik yang menyulut keberanian, namun, tidak mampu mengkonsolidasikan rakyat dalam

partai reformis atau revolusioner yang akan merealisasikan agenda reformasi. Hal ini merupakan salah satu sebab kegagalan Revolusi Arab. Tidak lama setelah *Al-Ikhwân al-Muslimin* didirikan, partai itu terlibat dalam perebutan kekuasaan. 'Karena dengan kekuasaan, Allah akan mencegah apa yang tidak bisa dicegah al-Qur'an[9]. Alangkah mudahnya melawan dan menghancurkan kekuasaan dan alangkah susahnya membangunnya kembali. Partai-partai sering mencapai kekuasaan namun tidak mengubah apa pun. Sebaliknya, tidak jarang komunitas-komunitas tertentu mampu melakukan perubahan namun gagal mencapai kekuasaan, sebagaimana gerakan reformasi merupakan aksi merubah kenyataan bukan sekadar mengklasifikannya. Gerakan itu hanya berisi wacana memerangi kemiskinan dan penindasan tanpa menjelaskan bagaimana caranya. Tidak ada analisa mendalam mengenai sebab-sebab utama permasalahan. Hal ini terjadi pada kaum sekuler maupun kelompok pembela tradisi. Keduanya hanyalah struktur, bukan ilmu pengetahuan. Maka, meskipun revolusi benar-benar terjadi, realitas tidak akan berubah karena ketiadaan analisa permasalahan. Memanfaatkan kemarahan bukanlah strategi yang tepat dalam revolusi. Kadang ia berhasil namun keberhasilan itu bersifat sementara. Kemarahan akan cepat mereda. Ini tampak pada organisasi-organisasi Islam kontemporer yang memegang teguh simbol "kedaulatan" tetapi tidak menerjemahkannya ke dalam realitas. Mereka tidak membicarakan 'kemiskinan', distribusi sumber daya alam, strategi pengupahan atau kepemilikan atas tanah dan pabrik; atau masalah perwakilan rakyat: bagaimana tingkatan dan mekanismenya; atau mendefinisikan kembali *ahl al-hall wa al-'aqd* sesuai dengan perkembangan zaman..

Gerakan sekularisme terisolasi dari publik dan masih terjebak dalam silang pendapat kelompok-kelompok pemikiran. Rakyat tidak mau mati membela sekularisme sebagaimana mereka rela mati syahid di jalan Allah. Publik telah tergerak mengekspresikan tuntutan-

[9] Lihat tulisan–tulisan saya tentang *Al-Ikhwân al-Muslimin* dalam *Agama dan Revolusi di Mesir Tahun 1952-1981*, (2) Kiri Islam.

tuntutan nasionalisme-kebangsaan (partai *al Wafd*), dan sosialisme (Naserisme). Namun, mereka tidak turun di jalan-jalan di depan tank-tank untuk menuai api mesiu sebagaimana terjadi dalam Revolusi Islam Iran. Demikian juga, sekularisme terisolasi dari kebudayaan rakyat yang tidak menyadari aksioma-aksioma kuantitas dan kualitas dan tidak memahami negasi dan afirmasi. Rakyat tergerak oleh ayat-ayat suci, perumpamaan-perumpamaan umum, sejarah bangsa-bangsa atau pun simbol-simbol nasionalisme. Kebudayaan rakyat terbangun di atas tradisi klasiknya yang hidup dinamis dan bukan dari Barat yang dicangkokkan ke dalamnya. Akibatnya, sekularisme juga terisolasi dari sejarah masyarakat, tradisi, kebudayaan dan masa lalunya. Ia hanyalah arak putih yang palsu, atau tanaman tanpa akar yang tidak menantikan masa panen, dan tak mampu menahan topan badai. Sampai sekarang, tak seorang pun yang berupaya kembali kepada realitas, padahal ia lebih tepat daripada seluruh teori revolusi yang definitif atau kembali kepada bangsa sendiri yang lebih potensial daripada konsep ilmu pengetahuan sejarah apa pun. Filsafat bangsa-bangsa secara historis adalah pengamatan revolusionernya, bukan teori-teori revolusi ilmiah yang pada hakikatnya bertentangan dengan ilmu pengetahuan karena mengabaikan realitas dan sejarah, serta tanpa persepsi ilmiah terhadap pembentuk-pembentuk realitas.

Gerakan liberalisme kendatipun mengandung wawasan kebangsaan dan program untuk membangun negara modern dan perencanaan terhadap masalah pertanian, industri, perdagangan, pendidikan, dan pertumbuhan sejumlah pusat-pusat diskusi ilmiah serta pendirian universitas-universitas, hanya saja *starting point* gerakan ini adalah negara. Realisasi program dan visi dilakukan atas nama otoritas-kekuasaan. Prioritas utamanya adalah jabatan kepemimpinan. Maka banyak sarjana yang menjadi pegawai negeri tidak bisa keluar sistem. Akhir dari segalanya adalah revolusi-revolusi militer, di mana, negara pertama-tama menjadi alat penekanan terhadap oposisi, kemudian terhadap rakyat secara keseluruhan. Kekuasaan diambilalih tentara tanpa memperbaiki negara. Tentara berkuasa atas segala hal. Liberalisme berakhir pada kondisi yang ingin dilawannya, mengubah

negara dari ekspresi ikatan sosial menjadi pengawas dan penguasa segala sesuatu. Tidak seorang pun, dari generasi kita yang berupaya mengubah sikap terhadap realitas ini dengan membela hak-hak warga negara, kebebasan berbicara dan berideologi, konsisten pada otonomi pemikiran dan kepedulian terhadap hak mengemukakan persoalan *amar ma'ruf nahi mungkar*, nasehat agama, menyuarakan kalimat yang benar di depan penguasa yang lalim.

Realitas senantiasa merupakan bagian ketiga dalam sikap kultural kita tanpa menafikan persepsi. Tiga gelombang utama yang ada dalam kebangkitan modern kita tersebut senantiasa merupakan pengantar menuju realitas dan bukan penjelasan bagaimana menghadapi realitas. Oleh karena itu, reformasi, yang berarti mendukung pembangunan dan melawan perusakan, telah gagal. Tantangan utama generasi kita adalah menghadapi persoalan-persoalan zaman, yaitu membebaskan tanah air dari penjajahan dan pendudukan kaum Zionis, redistribusi sumber daya, mengurangi kesenjangan antara si kaya dan si miskin, membela kebebasan, menentang undang-undang represif dan segala bentuk penindasan, mewujudkan persatuan, mencegah separatisme, mengatasi keterbelakangan, memperkuat identitas untuk menghadapi westernisasi, dan terakhir memobilisasi rakyat agar tidak mudah dimanfaatkan untuk kepentingan negatif, bukannya membiarkan apatisme dan sikap diam mereka[10].

V

Penutup : Kesadaran Historis

Sikap kultural adalah yang paling umum dan mencakup ketiga gelombang utama yang dibedakan dalam kebangkitan modern kita sejak abad yang lampau. Tidak adanya kesadaran sejarah merupakan penyebab kegagalan reformasi. Sikap kultural senantiasa mempunyai

---

[10] Lihat uraian kami secara rinci terhadap persoalan-persoalan zaman dalam *Tradisi dan Praksis Politik* , Rabath, 1982, *Sikap Kultural Kita*, Aman, 1982, *Pemikiran Islam dan Garis-garis Perencanaan Siklus Peradaban Masa Depan*, Kuwait, 1983.

tiga elemen yaitu: sikap terhadap yang klasik, sikap terhadap Barat, dan sikap terhadap realitas. Sekarang, sikap kultural yang merefleksikan kesadaran sejarah menuntut kita bersikap kritis terhadap tradisi, dan berhenti membelanya secara kaku. Yang kedua, bersikap kritis terhadap Barat. Dan ketiga bersikap kritis terhadap realitas dan berhenti mendiamkannya. Reformasi gagal karena sikap kultural kita adalah pembelaan. Reformasi bisa dibangkitkan dalam bentuk baru dan ditransformasikan kepada kebangkitan universal-komprehensif ketika sikap kultural berubah dari pembelaan ke kritik, dari semangat ke ilmu pengetahuan, dari retorika ke analisis, dari narasi ke realita. Kegagalan bukan merupakan aib dalam reformasi. Yang manjadi nista justru generasi kelima tidak mengembangkan reformasi dan melakukan reformulasi yang sesuai dengan tuntutan zaman generasi tersebut.

Bab VII
Pemikiran Islam dan Rancangan Siklus Pemikiran Kebudayaan Masa Depan*)

Pertama: Pengantar, Definisi Terminologi

Dengan merefleksikan luasnya pemahaman-pemahaman kata-kata dan universalitas objek seperti yang ada dalam tema: "Pemikiran Islam dan Perencanaan Siklus Pemikiran Kebudayaan Masa Depan" maka pertama kali yang harus dilakukan adalah mendefinisikannya sehingga memudahkan pemakaiannya pada kerangka yang lebih cermat dan demikian juga mendefinisikan objek sehingga bisa dimengerti dan mencapai konklusi-konklusi yang definitif dan keyakinan sekadarnya. Maka definisi kata-kata merupakan persyaratan bagi definisi objek.

Tema di atas memuat enam kata yang bisa didefinisikan sebagai berikut:

1- "Pemikiran" yaitu semua yang diciptakan pikiran dalam peradaban kita yang kita warisi sejak empat belas abad yang lampau. Ia adalah kata yang tidak dipakai oleh para ulama terdahulu. Sebaliknya mereka mengunakan kata "ilmu pengetahuan" sebagai gantinya. Pemikiran tidak lain adalah ilmu pengetahuan. Artinya

---

*) Makalah ini disampaikan pada Komisi Pemikiran Islam yang keluar dari Komisi Perencanaan Universal Kebudayaan Arab Yang Tunduk Kepada Sistem Bahasa Arab Untuk Pendidikan, Kebudayaan dan Ilmu Pengetahuan-Ilmu Pengetahuan di Universitas Negara-Negara Arab, Kuwait, Maret 1983.

pemikiran mempunyai objek dan metode, orientasi dan tendensi. Oleh karena itu, peradaban Islam dibangun di sela-sela pendirian ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan, yaitu ilmu pengetahuan tekstual, ilmu pengetahuan rasional, dan ilmu pengetahuan tekstual-rasional[1]. Bahkan kata "pemikiran" tidak dipakai untuk menunjukkan makna filsafat tetapi yang dipakai adalah kata hikmah dengan ketiga ragamnya yaitu logika, fisika dan metafisika. Maka kata "pemikiran" adalah kata baru yang datang dari Barat dan tersebar pada abad-abad modern sebagai alternatif dari keyakinan atau sebagai selubung teoritis terhadap dunia dan sebagai permanensi eksistensi subjek kemudian diterjemahkan ke dalam filsafat-filsafat kebudayaan. Maka kata "pemikiran" itu di kalangan kita, menjadi pemikiran Yunani, pemikiran Kristen, pemikiran Yahudi dan darinya kaum orientalis melahirkan pemikiran dengan pemahaman pemikiran Islam. Kemudian kita menerjemahkannya untuk menjelaskan kebangkitan baru kita, yang berasal dari Barat dan kita jatuhkan pada tradisi para ulama terdahulu.

Dengan demikian, maka pengunaan kata itu tidak ada yang sungguh-sungguh sebagaimana yang dilakukan oleh *'urf* (kebiasaan). Maka makna kebiasaan tradisi merupakan salah satu makna kata signifikan dalam pandangan kaum *ushûliyyûn* atau ahlu *ushul*. Dalam kondisi ini, pemikiran menunjuk kepada semua hal yang diproduksi pikiran dalam peradaban kita, baik yang ada dalam ilmu pengetahuan tekstual, rasional maupun tekstual-rasional. Pemikiran bukanlah semata-mata pemikiran ilmiah matematis murni tetapi merupakan pemikiran manusia yang dipertautkan dengan kehidupan manusia dalam seluruh aspeknya, ideologi-ideologi, nilai-nilai, sistem-sistem

---

[1] Ilmu pengetahuan tekstual ada lima yaitu: al-Qur'an, al-hadis, tafsir, hukum Islam, dan sejarah (*sirah*). Ilmu pengetahuan rasional meliputi ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan matematika misalnya hitung, aljabar, arsitektur, astrologi, musik, termasuk dalam ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan rasional adalah ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan natural misalnya fisika, kimia, tumbuh-tumbuhan, hewan, medis, farmasi, jua ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan humaniora misalnya bahasa, sastra, geografi, dan sejarah. Adapun ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan transferensial-rasional ada empat macam yaitu: ilmu ushûl al-dîn, ilmu ushûl al-fiqh, ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan filsafat, dan ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan tasawuf.

dan doktrin-doktrin dogmatis. Ia memberikan konsep-konsep dunia dan mengarahkan tindakan perilaku. Ia adalah pikiran yang dinamis dalam jiwa-jiwa manusia, hadir dalam kesadaran masyarakat, dekat dengan kesadaran kita, kehidupan kita dan sejarah kehidupan, dipegang sebagai argumenasi kepuasan, dipergunakan sebagai otoritas dalam pembuktian demonstratif. Pemikiran memuat motivasi-motivasi kemajuan sebagaimana ia memuat rintangan-rintangan keterbatasannya. Pemikiran dalam pengertian ini mengekspresikan akumulasi kepentingan-kepentingan dan tendensi-tendensi yang kontradiktif, separuhnya memperkuat sistem-sistem *status quo versus* oposisi yang disebut dengan "pemikiran otoritas" dan separuh yang lain, mengekspresikan sikap oposisi dan tekanannya *versus* sistem-sistem *status quo* yang disebut dengan "pemikiran oposisi". Maka pemikiran yang diproduksi dalam kancah pertarungan-pertarungan politik merupakan senjata ideologis dalam negara ideologis dan rakyat yang mu'min. Oleh karena itu, separuh pertama pemikiran klasik kita mengekspresikan otoritas penguasa dan strata yang berdaulat, sedangkan separuh yang kedua berbicara tentang peradaban kaum yang dikuasai dan mayoritas yang diam (*silent majority*). Pemikiran dalam pengertian ini adalah warisan klasik ketika mengalami transformasi dalam kesadaran manusia dan kesadaran masyarakat menuju timbunan sejarah yang mendefinisikan konstruk pikiran dan mengarahkan perilaku manusia, tidak hanya nalar dan persepsinya saja, melainkan kedermawanannya juga.

Atribut "Islam" berarti bahwa pemikiran yang tumbuh dari tengah-tengah Islam, keutamaan Islam dan setelah Islam mengalami pertumbuhan. Bangsa Arab telah mengetahui puisi, perdagangan, dan agama-agama terdahulu. Di kalangan mereka terdapat kumpulan adat kebiasaan, tradisi, aksiologi Arab yang bersifat warisan. Akan tetapi mereka tidak mempunyai pemikiran dalam pengertian ilmu pengetahuan atau peradaban. Jadi, pemikiran Islam tumbuh seiring dengan pertumbuhan Islam sebagai argumen historis dalam penyebutan "Pemikiran Islam". Dengan demikian, di sana, terdapat argumen lain yang non-historis. Maka sebuah pemikiran adalah Islami. Artinya ia mempunyai ikon tertentu dan dibangun

berdasarkan atas kriteria-kriteria tertentu, baik dari segi atribut-atribut pemikiran awam, ideologi-ideologi yang subordinatif kepadanya, nilai yang didasarkan kepada atribut itu, maupun sistem-sistem dan doktrin-doktrin dogmatis yang diundangkan. Pemikiran Islam dalam pengertian ini berbeda dengan pemikiran Kristen, Yunani, Barat, India atau pun Cina. Semua pemikiran mempunyai watak, norma, atau kriteria khusus. Tidak ada pemikiran yang universal komprehensif yang tidak berwatak merepresentasikan kemanusiaan secara keseluruhan. Pemikiran antropologis tidak mempunyai negara, peradaban, sejarah dan konteks domestik, meskipun pemikiran itu berada dalam puncak tertinggi level perlucutan dan universalitas. Tidak ada pemikiran, kecuali ia merupakan pemikiran yang berdasarkan atas tujuan atau kerangka dan metode tertentu, sehingga ia adalah pemikiran matematis ataupun ilmiah. Dalam konteks ini, sebuah pemikiran pasti bersifat peradaban sejarah karena manusia yang berpikir adalah entitas kebudayaan historis.

Adapun atribut "Arab" menunjuk kepada bahasa kodifikasi karena mayoritas produk pikiran dikodifikasikan dengan menggunakan bahasa Arab. Bahasa Arab adalah dialek bukan merupakan gagasan pemikiran, bakat, jati diri atau kebangsaan. Persoalan tersebut telah menyelimuti kita dalam pemikiran modern kita, ketika pemikiran modern Barat menyebar di dalamnya. Kita mengetahui pemikiran Prancis, Jerman, Inggris, dan Amerika. Maka kita menyatakan bahwa "pemikian Arab" merupakan pengaruh pertumbuhan nasionalisme Arab sebagai reduksi nasionalisme asing dan akhir sistem khilafah serta setelah pemikiran Islam, di mana nasionalisme melebur di dalamnya tergabung dalam kesatuan yang pluralistik atau dalam pluralisme yang mempersatukan[2]. Pemikiran Islam klasik sudah bisa menandingi peradaban-peradaban lain yang mendahuluinya misalnya Yahudi, Kristen, Persia, India dan Yunani. Demikian juga, banyak sekali ideologi-ideologi etnik, adat-adat,

[2] Demikian itu diisyaratkan oleh al-Qur'an dengan pernyataannya: *"Wahai manusia, sesunguhnya Kami telah menciptakan kalian laki-laki dan perempuan. Kami telah menciptakan kalian dalam bangsa-bangsa dan suku-suku agar kalian saling mengenal…"* (49:13).

tradisi-tradisi, kebiasaan-kebiasaan, cerita-cerita rakyat, nilai-nilai, perjalanan-perjalanan mistik, serta seluruh ragam tradisi bangsa yang bersifat verbal maupun tertulis. Pikiran dalam pengertian ini adalah "sejarah spirit" atau "spiritualitas sejarah". Adapun atribut "Arab" yang dipakai oleh generasi kita yang modern tidak menunjuk lebih dari "komkesatuan sosial Arab" atau "masyarakat Arab" yang berbicara dengan menggunakan bahasa Arab dan yang hidup di "negara Arab" mulai dari tepian sungai hingga tengah kota dan masyarakat yang berbicara bahasa Arab yang masing-masing diikat secara historis, tradisi, budaya, adat-adat dan kebiasaan pada masa lalu, keprihatinan-keprihatinan, kepentingan-kepentingan, dan tragedi-tragedi masa kini, dan proyeksi-proyeksi masa depan. Atribut "Arab" tidak menunjuk kepada nasionalisme, pemikiran ataupun ciri-ciri tertentu di hadapan atribut 'Islam" tetapi menunjuk kepada "komkesatuan sosial Arab" yang merupakan bagian dari masyarakat Islam. Maka pemikiran Islam menghimpun komkesatuan sosial Arab, Persia, India, Turki dan seluruh bangsa-bangsa yang berbicara dengan menggunakan bahasa non-Arab, dan yang di dalamnya diciptakan kesatuan antara Islam dan Arabisme (*'Arubah*) dengan merefleksikan stagnasi gerakan Arabisasi atau kadang-kadang terjebak dalam nasionalisme[3].

2- Pengertian "garis perencanaan" adalah bahwa pemikiran Islam merupakan pertanggungjawaban pemikir-pemikir Islam. Ia tidak semata-mata penerjemahan terhadap pikiran orang-orang terdahulu, mendefinisikannya, menguraikannya dan menganotasikannya tanpa mempertimbangkan atau melihat kepada konteks zaman dan tuntutan-tuntutannya, sehingga garis perencanaan itu diorientasikan untuk melampaui dua kesalahan utama:

---

[3] Atribut "Arab" muncul secara eksplisit dalam formulasi pertanyaan pertama yaitu: sejauh mana komkesatuan Arab dalam nilai-nilai masa depannya, sistem-sistem dan perundang-undangannya bisa diilhami oleh prinsip-prinsip dan spiritualitas Islam? Maka di sini atribut menunjuk kepada komkesatuan sosial dan bukan kepada pikiran aau gagasan.

a. interaksi dengan gagasan sebagai persenyawaan yang tidak sejenis, sebagai aliran-aliran, ideologi-ideologi, teori-teori, sistem kontradiksi buta yang tidak ada pertautan, yang tidak mempunyai konteks historis tertentu yang membantu penyaringan-infiltrasinya. Maka teori-teori personifikasi (*tasybih*) dan transendensi (*tanzih*), teks dan nalar, *determinism-fatalism* dan *free will*, tunduk dan membelot, iman dan tindakan praksis, emanasi dan qudum, riwayat dan persepsi, teks dan kepentingan, mortalitas dan imortalitas dan sebagainya bermunculan. Seakan-akan teori-teori itu merupakan teori-teori oposisi, egaliter dalam nilai, sehingga menciptakan polarisasi, dan dalil-dalil menjadi seimbang.
b. Semua hal tersebut diterjemahkan dan disampaikan kepada orang-orang modern tanpa memperhatikan konteks zaman yang mendefinitifkan pilihan teori itu dari yang lain. Artinya dengan menghilangkan konteks sejarah yang ada secara objektif dari perhitungan, di mana seakan-akan kita hidup di luar sejarah tersebut, padahal pilihan itu ada pada pemikiran klasik. Jika pilihan sudah diselesaikan, maka pilihan itu menjadi signifikan dengan pilihan pertama yaitu personifikasi tanpa transendensi, penerjemahan tanpa nalar, determinis-fatalis tanpa pilihan, ketundukan tanpa pembelotan, iman tanpa praksis, emanasi bukan qudum, riwayat bukan persepsi, teks tanpa kepentingan, mortalitas tanpa imortalitas dan sebagainya, tanpa memaparkan konteks sejarah klasik dan konflik-konflik sosial dan politik yang ada di balik pilihan yang pertama ini, padahal konteks zaman objektif telah menentukan pilihan yang kedua yaitu transendensi bukan personifikasi, nalar bukan transferensi, pilihan bebas bukan determinis-fatalis, pembelotan bukan ketertundukan, praksis bukan iman, qudum bukan emanasi, persepsi bukan riwayat, kepentingan bukan teks, imortalitas dan bukan mortalitas dan sebagainya.

Oleh karena itu garis perencanaan berarti dua hal:

1. Mengetahui konteks sejarah klasik yang berada di balik pertumbuhan pikiran-pikiran dan pilihan-pilihan klasik.

2. Mengetahui konteks objektif, di mana masyarakat yang hidup di dalamnya, menentukan distingsi dan penyaringan pikiran baru atau alternatif yang disepakati atau bertentangan dengan pikiran dan alternatif-alternatif yang terdahulu secara khusus, dan bahwa masyarakat pada masa lalu merupakan masyarakat pemenang, maju dan bersatu, sedangkan masyarakat sekarang merupakan masyarakat yang kalah, terbelakang dan separatis[4].

   "Garis perencanaan" tidak berarti semata-mata membuat program praksis sebagaimana yang ada dalam perencanaan pertumbuhan. Namun, ia berarti perencanaan universal-komprehensif dengan *starting point* pada konsepsi-konsepsi, persepsi-persepsi, kategori-kategori, pemahaman-pemahaman, dan kata-kata yang dipakai. Artinya, ia lebih sebagai garis perencanaan gagasanl dan potensial daripada sebagai garis perencanaan praksis pelaksanaan.

3- Adapun "siklus" berarti bahwa pemikiran Islam dan garis perencanaannya tidak berarti semata-mata aksiden perseptual terhadap gagasan-gagasan orang-orang terdahulu, maupun ijtihad-ijtihad orang-orang modern, baik sebagai pilihan maupun inovasi. Namun, gagasan pemikiran mempunyai siklus dan fokus perhatian yang dijadikan dasar, pragmatisme yang direalisasikan dan orientasi yang dijalankan. Kita adalah masyarakat yang berangkat dengan gagasan pemikiran dan dibangun berdasarkan landasan tauhid. Tauhid mempunyai siklus dalam sejarah berkaitan dengan penciptaan kesatuan pikiran masyarakat, peradaban, dan bangsa. Jadi, siklus pemikir Islam bukan melihat kepada pemikiran klasik, uraiannya atau memilih solusi-solusinya dengan pilihan yang membabi buta sesuai dengan kekhususan, percampuran, perhatian, atau usaha dan perdagangan atau dengan motivasi graduasi fungsional yang dihasilkan melalui pekerjaan dan sebagai usaha untuk mendapat hadiah. Melainkan, bahwa pemikiran Islam mempunyai siklus sebagaimana wahyu juga mempunyai siklus yaitu mengangkat genus manusia dan membimbing manusia sehingga siklus ini berakhir dengan kesempurnaan kesadaran

[4] Hassan Hanafi: *Tradisi Dan Pembaruan, Sikap Kita Terhadap Tradisi Klasik*, Kairo: al-Markaz al-'Arabî Li al-Bahts wa al-Nasyr, 1980, hal. 165-168.

manusia dan independensinya secara nalar maupun kehendak. Dari sana, maka pemikiran dibangun berdasarkan atas garis yang dituju yang pada akhirnya diorientasikan kepada manifestasi puncak. Finalitas ini muncul secara eksplisit dalam ideologi modernitas dan reformasi, dalam doktrin tentang proses rasionalisasi nilai-nilai dengan tendensi-tendensinya, dan dalam tasawuf tentang asumsi manusia secara intensional menuju orientasi, serta dalam filsafat tentang pemberian prioritas terhadap argumenasi final yang diasumsikan sebagai sebab agen (*'illah fâ'ilah*)[5].

4- Siklus sudah barang tentu merupakan siklus budaya bukan siklus politik, sosial ataupun ekonomi secara langsung. Maka siklus didefinisikan dalam pikiran, dibangun oleh potensi, berinteraksi dengan konsepsi-konsepsi rasionalisme dan pergulatan potensial. Kita adalah komkesatuan sosial yang hidup di atas pikiran dan diarahkan oleh tradisi. Ini bukan berarti memberikan prioritas utama pada gagasan dengan mengesampingkan realitas, tetapi mendeskripsikan realitas sebagaimana adanya. Kontradiksi antara pikiran dan realitas serta memberikan prioritas utama kepada masing-masing keduanya secara bergantian, relevan dengan aliran-aliran filsafat dari pemikiran Barat. Kontradiksi ini muncul pada permulaan abad-abad modern setelah kesadaran Eropa mengalami penelanjangan dari selubung teoritis religius klasiknya dan ketika pikiran mulai menempatkan diri dan menginverensi realitas darinya (Descartes) atau semata-mata merupakan pengamatan terhadap realitas yang graduasinya dituntaskan oleh pikiran (Bacon), dan konflik antara gagasan dan kenyataan menjadi semakin dahsyat. Semua itu tidak ada artinya bagi kita, karena realitas senantiasa bersembunyi di bawah selubung teoritisnya yang klasik yang tidak butuh lagi kepada interpretasi baru. Demikian juga, gagasan bagi kita adalah wahyu yang berdiri tegak di atas realitas sejak permulaan dalam "*asbab al-nuzul*", dalam "*al-nâsikh wa al-mansûkh*" dan dalam pengenalan kapasitas dan kapabilitas,

[5] Hassan Hanafi: *Lessing, Bimbingan Genus Manusia*, Kairo: Dar al-Tsaqafah al-Jadidah, 1977, dan Beirut: Dar al-Tanwir, 1980.

ketiadaan pembebanan tugas yang di luar kemampuan dan sebagainya yang diketahui dalam prinsip-prinsip doktrin ajaran agama.

Salah satu penyebab terjadinya reduksi dalam revolusi-resolusi Arab kontemporer, kemungkinan besar kerena revolusi merupakan upaya perencanaan siklus komkesatuan sosial dengan perubahan konstruk-skontruk sosial, potilik dan ekonomi tanpa perubahan yang representatif pada tataran konstruk-konstruk kebudayaan dan fluktuasi potensi, sehingga revolusi berubah menjadi revolusi yang antagonistik-diametral, baik dalam wilayah konsruksi-konstruksi bawah (kembali kepada kapitalisme) atau pada wilayah konstruksi-konstruksi atas (gerakan salafisme). Revolusi sekaligus terjadi dalam dua wilayah dengan mengajukan dirinya sebagai alternatif definitif bagi seluruh revolusi Arab dan gerakan salafisme muncul sebagai alternatif definitif yang digulirkan bagi seluruh gerakan sekularisme. Revolusi Arab kontemporer ditempatkan di depan belenggu bangsa yang menjustifikasikan konstruksi-konstruksi kebudayaannya dan fluktuasi-fluktuasi potensial alam sistem-sistem sosialnya atau dalam posisi-posisi politiknya. Maka tidak ada yang lebih mudah dari perubahan posisi-posisi dan sistem-sistem dengan ketetapan-ketetapan yang berasal dari otoritas, sekali Timur dan sekali Barat, sekali sosialisme dan sekali kapitalisme padahal konstruksi-konstruksi potensi atau pikiran tidak berubah, bahkan bertambah kokoh sebagai reduksi pelumatan sekularisme dan kekalahan-kekalahannya.

Oleh karena itu, siklus yang kedua adalah yang konstan. Ia yang lebih bisa melestarikan seluruh usaha-usaha Revolusi Arab kontemporer, bahkan usaha-usaha kebangkitan yang kita mulai sejak satu abad yang lampau.. Revolusi kebudayaan merupakan revolusi konstan, sebuah revolusi yang mengubah perjalanan sejarah, revolusi yang bersumber pada spiritualitas sejarah atau yang memancar dari sejarah spiritual, dan yang tidak hanya tumbuh dari revolusi militer untuk menguasai otoritas yang dibangun oleh pengikatan orang-orang bebas atau sistematisasi

tawanan baik Islam maupun marxisme[6]. Tentu saja hal tersebut juga merupakan siklus para sarjana. Seorang sarjana bukanlah pelajar atau orang pandai, tetapi orang yang di mana sebuah kebudayaan ditransformasikan kepada kesadaran atas diri dan sejarah. Sumber kebudayan bukanlah yang tertulis saja, tetapi kadang-kadang yang oral-verbal. Akibatnya, dua sarjana umum juga mempunyai siklus dari celah-celah tradisi oral-verbal. Wahyu pada awalnya merupakan tradisi verbal sebelum ia menjadi tradisi yang dibukukan.

5- Garis perencanaan siklus ini adalah yang akan dipersubur oleh aspek progresif dalam kesadaran kontemporer kita di mana akar-akarnya ada dalam pemikian Islam. Masa depan adalah perhatian terhadap seluruh, dengan tidak lari dari masa lampau. Masa depan seakan-akan hadir bersamanya melalui solusi-solusi masa kini dengan regresi ke belakang. Sebaliknya, masa depan berarti persepsi universal-komprehensif yang dibuat pemikiran Islam dalam kerangka sejarah, sebagai bagian integral dari masa lalu ke masa kini, dari masa kini ke masa yang akan datang, bukan mengeluarkannya dari zaman atau memulainya dalam salah satu lintasannya. Dengan siklus ini dibangun sejumlah generasi yang bukan merupakan generasi tunggal karena siklus itu adalah "agenda perseptual" yang ada pada fase-fase. Dalam konteks ini, sejarah dimaknai sebagai periode-periode. Generasi-generasi adalah saling berurutan. Siklus-siklus adalah integral.

Terbuka terhadap masa depan, bukan berarti subordinasi terhadap kajian-kajian progresif atau ilmu pengetahuan masa depan yang dikenal di Barat dan yang telah menjadi petir di kalangan kaum modernis dari kita, menjadi kunci utama bagi problematika generasi bahkan merupakan tuntutan internal pemikiran Islam dengan merefleksikan bentangan akar-akarnya yang ada pada masa lalu, tumpukannya pada masa kini dan penyusupan di dalamnya. Konsekuensinya, aspek progresifnya adalah tuntutan sejarah dengan

---

[6] Lihat kajian kami: "Belenggu Kebebasan Atau Pemikir-Pemikir Bebas?" dalam *Persoalan-Persoalan Arab*, Septemper 1979, *Agama dan Revolusi Di Mesir 1952-1981, (1) Tentang Kebudayaan Nasional*.

merefleksikan bentangannya dalam zaman dan integralitas tiga bagian zaman. Demikian juga ia tidak sirna dalam tradisi klasik kita yaitu dalam persoalan-persoalan hari kiamat (*al-ma'ad*) yang ada dalam ilmu ushûl al-dîn, tentang integralitas Nalar Aktif dan imortalitas jiwa yang ada dalam ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan filsafat, tentang evolusi kenabian dan progresivitasnya serta siklus kekuasaan, inspirasi dan tendensi yang ada dalam ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan tasawuf. Demikian juga, ia muncul dalam tendensi-tendensi syari'ah dalam ilmu ushûl al-fiqh. Selanjutnya, konsentrasi masa depan berada dalam pemikiran Islam, hanya saja ia merupakan konsentrasi atau perhatian terhadap sesuatu yang akan terjadi sesudah kematian. Menurut pandangan para ulama terdahulu, dunia berada di bawah kekuasaan mereka dan mereka merupakan penguasanya. Pada sisi lain, yang urgen bagi kita adalah persoalan dunia setelah kita kehilangan otoritas atas dunia dan pihak selain kita telah menjadi penguasa dunia dan penguasa kita.

Pada akhirnya, seorang pemikir tentang contoh objek-objek ini sulit untuk menemukan jembatan yang signifikan, neraca yang seimbang antara ilmu pengetahuan dan kebangkitan perasaan, antara nalar dan emosi, antara objektivisme dan kemarahan, antara analisis dan teriakan yang keras, antara pikiran dan sakit. Di sini, seorang pemikir menganalisis dirinya, mendeskripsikan realitasnya, mengupas perhatiannya dengan bahasa nalar, rigiditas metode dan ketenangan objektivisme. Demikian juga, ia sulit menemukan bahasa yang diderivasikan antara ekspresi benda-bendanya sendiri atau pengalaman diri dan kita yang dari celah-celahnya lahir benda-benda. Akibatnya seorang pemikir kebingungan antara mengekspresikan misteri yang gaib untuk menunjuk benda-benda dan misteri pembicara untuk menunjuk kepada pengalaman subjektif. Dengan demikian, analisis pengalaman kontemporer yang dialami seluruh masyarakat akan lebih banyak mengeksplorasi materi ilmiah daripada mengeksplorasi materi-materi yang tertulis dalam rujukan-rujukan ilmiah klasik dan modern. Ini juga merupakan pengalaman menurut pemiliknya, yang pada gilirannya ditransformasikan ke dalam sejarah.

Kedua: Sejauh Mana Komkesatuan Arab dalam Nilai-Nilai Masa Depan, Sistem-Sistem dan Doktrin-Doktrinnya Diinsprirasikan Oleh Prinsip-Prinsip dan Spiritualitas Islam

Sebenarnya, distingsi antara tiga ide yang digulirkan itu tampak sulit, karena di antara ketiganya saling berkaitan. Maka prinsip-prinsip dan spiritualitas Islam yang tertanam dalam komkesatuan Arab dan konsekuensinya sesungguhnya tidak akan tampak kecuali dalam domain tantangan-tantangan kontemporer dan tidak akan terlepas dari persoalan-persoalan zaman, problematika dan tantangan-tantangannya (pertanyaan kedua). Keduanya tidak akan terlepas atau terpisah dari kapasitas pemikiran Islam terhadap pengagungan masa depan (pertanyaan ketiga). Maka masa depan merupakan akhir berbagai problematika masyarakat dan cara-cara penyelesaiannya. Dengan demikian, maka pertanyaan pertama didominasi oleh pertanyaan tentang nilai teoritis yang bisa dipakai sebagai landasan bagi komkesatuan sosial Arab dalam lintasan sejarahnya yang agung sementara pertanyaan kedua (sekunder) memberikan jawaban-jawaban ilmiah terhadap kapasitas kebaikan dan penerimaan internalisasi tantangan-tantangan zaman. Adapun pertanyaan ketiga (tersier) mengarah kepada aplikasi-aplikasi praktis untuk merealisasikan persepsi masa depan sejarah masyarakat selama tantangan-tantangan ini tetap kokoh sejak fajar kebangkitan Arab modern hingga sekarang.

Prinsip-prinsip dan spiritualitas umum ini yang mungkin diinspirasikan oleh seluruh masyarakat Arab dalam nilai masa depan, sistem-sistem dan proses pembinaan hukumnya bisa dibatasi sebagaimana berikut:

1- Nalar (*al-'aql*)

Islam adalah agama nalar. Statemen ini dikuatkan oleh al-Qur'an al-Karîm, hadis, ijma' dan persepsi para cendekia[7]. Seluruh peradaban

[7] Di dalam al-Qur'an kata *al-'aql* disebut 49 kali dalam bentuk-bentuk *ta'qilûn* (24), *ya'qilûn* (22), kemudian *aqalûh, na'qilu, ya'qiluhâ*. Bentuk-bentuk itu merupakan bentuk-bentuk verbal yang semuanya menunjukkan kepada tindakan berpikir. Bentuk

Islam dibangun berdasarkan atas nalar. Ia muncul eksplisit sebagai asas dalam ilmu pengetahuan rasional dan dalam ilmu pengetahuan tekstual-rasional. Nalar adalah landasan teks dalam pandangan Mu'tazilah. Seluruh argumenasi tekstual meskipun saling membantu untuk menetapkan sesuatu bahwa ia adalah bersifat keyakinan. Argumenasi transferensial itu tidak akan sedemikian rupa dan senantiasa merupakan argumenasi spekulatif yang tidak akan mengalami transformasi ke arah keyakinan, kecuali dengan argumenasi rasional kendatipun ia hanya satu menurut kesepakatan Asy'ariah. Nalar yang jelas akan sesuai dengan teks yang valid menurut pandangan jumhur fuqaha'. Qiyas (analogi) adalah salah satu dasar syari'ah menurut pandangan kaum *ushûliyyûn*. Iman orang yang taklid adalah tidak boleh. Filsafat dan syari'ah atau filsafat dan agama merupakan dua hal yang saling mencintai secara instink menurut pandangan para filsuf (*hukama'*). Nalar adalah Tuhan menurut pandangan para filsuf. Nalar Aktif (*al-'aql al-fa'âl*) adalah domain ilmu pengetahuan dan pengetahuan-pengetahuan. Orientasi tendensius manusia adalah integrasi dan menyatu dengan-Nya. Nalar tidak akan bertentangan dengan perasaan (*feeling*). Sebaliknya, ia akan memahami dan merasionalkannya sebagaimana yang terjadi dalam filsafat iluminatif (*al-hikmah al-isyrâq*). Ketika pada Abad Pertengahan Masehi peradaban Islam diterjemahkan, maka ia membentu pertumbuhan gelombang rasionalisme dalam pemikiran Kristen dan permulaan abad-abad modern sampai-sampai seorang filsuf itu sinonim dengan seorang muslim, Islam sinonim dengan filsafat. Demikian juga, muncul dalam mayoritas artikel-artikel reformisme kita dan sastra-sastra modern kita yang dengannya kita membela Islam dan memisahkannya dari agama-agama lain.

---

pertama biasanya bersifat pertanyaan yang menunjukkan makna pengingkaran "apakah kalian tidak berpikir?" (13) atau menunjukkan makna harapan baik positif maupun negatif "semoga kalian berpikir" (8), atau persyaratan "apabila kalian merupakan orang-orang yang berpikir" (1). Adapun bentuk kedua merupakan bentuk yang paling populer "sesungguhnya di dalam hal yang demikian itu merupakan tanda-tanda kekuasaan bagi kaum yang berpikir" (8) dan berganti-ganti dalam bentuk afirmasi "ya'qilûn" (11) atau pengingkaran negatif "lâ ya'qilûn" (11). Adapun dalam hadis disebutkan: "makhluk pertama yang diciptakan Allah adalah *al-'aql* (nalar), berdasarkan atas apa yang disebutkan oleh kaum sufisme dan filsuf iluminatif.

Ironisnya, komkesatuan sosial objektif kita rindu terhadap yang irasionalisme, sabar di bawah tekanan mitos, gerakan Islam menjadikan teks sebagai landasan nalar, ilmu ushûl al-dîn ditransformasikan menjadi ilmu tekstual murni, "seorang mukmin wajib percaya kepada lima puluh akidah" sebagaimana yang dipelajari dalam lembaga-lembaga dan universitas-universitas keagamaan kita. Demikian juga ilmu ushûl al-fiqh ditransformasikan menjadi ilmu tekstual murni. Ijtihad tidak lagi kokoh kecuali dalam batas-batas ijma para ulama terdahulu dan harmonitas empat mazhab. Pengetahuan (filsafat) ditransformasikan menjadi iluminasi sehingga aspek rasional filsafat hilang darinya. Tasawuf dan metode-metode sufisme menyebar secara menyeluruh. Posisi orang-orang sakral dan wali-wali muncul eksplisit dalam perasaan kebangsaan kita. Malaikat berperang bersama-sama kaum muslimin, mengasumsikan tongkat bersama mereka, menambah keberhasilan yang dicapai sebagai mukjizat dari Allah, minyak tanah muncul sebagai pertolongan dari Allah, tumbuh-tumbuhan begerombol ketika ia tumbuh di tanah lapang karena takut kepada Allah, dan kita mengkafirkan setiap orang yang berusaha mempertautkan sebab-sebab dengan musabab-musabab. Di hadapan penjuru dunia do'a berbicara tentang keterbatasan nalar mencapai atau menemukan kebenaran-kebenaran tertinggi atau tentang keajaiban-keajaiban realitas, di mana, manusia berhenti di depannya sebagai orang yang hilang kesadaran dan keseimbangan. Kita senantiasa menyeru kepada rasionalisme sejak fajar Kebangkitan Arab modern. Akan tetapi rasionalisme yang kita serukan itu merupakan rasionalisme Barat, yaitu rasionalisme Descartes, Kant dan Hegel. Di sela-sela rasionalisme itu, kita membaca gerakan Reformasi Agama tanpa berusaha membangun rasionalisme kontemporer dengan berpijak pada tradisi rasionalisme Mu'tazilah, filsafat klasik yang berada di balik rasionalisme Barat.

2- Dunia Fisika (*nature*, *al-thabî'ah*)

Dunia fisika adalah nilai permanen yang ada dalam wahyu sejak permulaan, tentang metode penundukan seluruh yang ada dalam

realitas terhadap kepentingan manusia[8]. matahari untuk panas, bulan untuk cahaya, tata surya dan binang-bintang untuk petunjuk, bumi/ tanah untuk berjalan dan rejeki. Air, udara dan tanaman untuk kehidupan, gunung-gunung untuk tempat tinggal, dan besi yang ada di dalamnya merupakan kekuatan dan manfaat yang dahsyat bagi manusia. Ikan dan burung untuk makan dan anugerah perpindahan. Hukum-hukumnya permanen dan konstan yang dikenal oleh manusia melalui pengamatan, pengalaman, nalar dan analogi, menguasainya dan dari sela-selanya ia akan menguasai realitas. Manusia adalah penguasa realitas. Aspek-aspek realitas adalah tanda-tanda. Tanda adalah fenomena alam dan jiwa yang keduanya adalah objek gagasan dan observasi.

Dalam Tradisi Klasik Kita dunia fisika (alam) muncul secara eksplisit dalam ilmu pengetahuan rasional matematik dan fisika secara khusus. Sejarah ilmu pengetahuan bangsa Arab menjadi model yang dipakai sebagai landasan dalam Abad Pertengahan Eropa, berada di balik kebangkitan ilmiah Eropa modern, dan menjadi objek lembaga-lembaga "sejarah ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan" yang paling krusial. Filsuf-filsuf telah menetapkan konstantasi hukum-hukum alam[9]. Wahyu dan alam telah menjadi dua hal yang mengantar kepada kebenaran tunggal (Hayy bin Yaqadhân). Mu'tazilah menyatakan ketersembunyian, lompatan dan reproduksi. Menurut pandangan pakar-pakar teologi, alam merupakan jalan menuju penetapan sang

[8] Dalam al-Qur'an kata kerja *sakhara* disebutkan 26 kali. 22 di antaranya disebutkan dalam bentuk verbal (kata kerja) , Allah bertindak untuk kepentingan manusia dan objek penundukan adalah matahari dan bulan (6), laut (2), apa yang ada di langit dn apa yang ada di bumi (2), gunung-gunung (2), angin/udara (2), badan (2) dan sekali saja untuk masing-masing bintang, sungai-sungai, malam dan siang, matahari dan bulan, apa yang ada di bumi dan ini, awan, matahari, bulan dan bintang-bintang, bintang-bintang, burung. Lihat juga diskursus kami: *Sikap Tunduk Manusia Terhadap Alam Sebuah Model Islam*, Swedish Council untuk Perencanaan Dan Koordinasi Riset, Komite Orientasi Riset Masa Depan, *Sumber-sumber Alam dalam Perspektif Budaya*, Swedia, 1982.

[9] Kata *sunnah* dalam al-Qur'an disebut 16 kali, dua di antaranya adalah jama' dan yang paling depan adalah "*Dan kamu tidak akan menemukan pergantian dalam sunnah Allah*" (48:23); "*Dan kamu tidak akan menemukan perubahan dalam sunnah Allah*" (35:43).

pencipta, objek bagi ilmu pengetahuan yang mendahuluinya. Dunia fisika di kalangan sufisme menjadi tuhan yang menyatu dengannya dalam kesatuan *al-Haq* dan makhluk, atau minimal sebagai cermin yang membalik Esensi Allah. Maka ayat bukan hanya wahyu Qur'ani tetapi peristiwa alamiah dan dalil untuk menetapkan eksistensi Allah. Pakar-pakar ushûl al-fiqh menetapkan eksisensi dunia manusia. Sehingga segala hal yang natural adalah syar'i dan segala hal yang syar'i adalah natural. Halal adalah natural, mubah adalah natural, dan manusia berada pada fitrah dan kebebasan otentik; keterpaksaan membolehkan larangan-larangan, tidak ada kesengsaraan dan tidak ada juga menyengsarakan. *Mashlahah* adalah asas *syara'*. Peradaban Islam Klasik adalah menetap dalam dunia dengan isinya yang terdiri atas udara, matahari, tanaman, air, angin dan bau-bau harum.

Akan tetapi kita telah menggusur alam atau dunia fisika dari perhitungan. Kita telah mentransformasikannya kepada pasivitas absolut, entitas baru, keburukan yang terlarang, tidak mempunyai penyangga dan realitas, karena pengaruh hal-hal yang ada di balik alam dan mendistingsikan Allah dengan Abadi Sendiri. Kita meng-qadim-kan alam yang ada di tangan kita, melaksanakan independensinya dan permanensi hukum-hukumnya. Dunia fisika ditransformasikan dari ayat-ayat yakni indikasi-indikasi, tanda-tanda dan fenomena-fenomena natural kepada ayat-ayat dengan pengertian mu'jizat yakni keanehan yang melanjutkan kontinuitas hukum-hukum alam. Maka kita menunggu mu'jizat, menuntut bantuan dari langit, dan terus mendesakkan permintaan pertolongan dari sisi Allah Yang Maha Transenden. Pertolongan dalam perang, adalah mu'jizat, penguakan gelembung air adalah mu'jizat, kesuksesan yang melimpah adalah mu'jizat, dan reformasi aspek kesejahteraan adalah mu'jizat. Padahal, tidak ada mu'jizat dalam Islam[10]. Mu'jizat telah ditransformasikan menjadi pelemahan yakni kepada pembatasan kapasitas dan kapabilitas manusia. mu'jizat terjadi dalam tahapan-

---

[10] "*Dan sekali-kali tidak ada yang menghalangi Kami untuk mengirimkan (kepadamu) tanda-tanda (kekuasaan Kami), melainkan karena tanda-tanda itu telah didustakan oleh orang-orang yang terdahulu*" (17:59).

tahapan wahyu yang terdahulu dan siklusnya yang terbatas hadir dalam keimanan sebagian orang. Akan tetapi, mu'jizat itu berakhir pada tahapan terakhir wahyu dengan mendeklarasikan independensi nalar, kehendak dan aksioma-aksioma alam. Demikian juga, alam dalam kesadaran nasional kita telah ditransformasikan menjadi halangan-halangan besar sehingga manusia menjadi berhutang pada dirinya, eksistensi dan nalurinya, watak dan emosinya, kesadaran dan tuntutannya. Bahkan, pada manusia kadang berkembang perasaan berdosa dalam setiap langkah tentang apa yang akan dikatakan dan dilakukan dan tentang apa yang diindera dan yang disadari. Perilaku manusia menjadi negatif-pasif murni dengan berdasarkan atas akumulasi larangan-larangan yang menuntut konsistensinya, sehingga lahir perasaan hina dan terhalang yang berujung pada sakit atau marah. Kebebasan Islam ditransformasikan menjadi kesalahan Kristen. Dunia fisika yang suci diganti dengan kotoran yang kita timpakan kepadanya, sehingga kebersihan menjadi hilang. Dunia fisika tidak lagi sebagai dalil atas Eksistensi Allah. Allah ada dalam hati yang akan muncul ketika dalam keadaan tidak berdaya dan sengsara, dalam kondisi terpaksa atau butuh.

3- Manusia

Manusia adalah nilai yang ditetapkan dengan teks al-Qur'an. Ia diciptakan dalam nilai yang paling bagus, sebagai khalifah (wakil) Allah di bumi, mulia di darat dan laut, diberi ilmu pengetahuan, indera, hati dan lubuk sanubari. Ia dibentuk berdasarkan atas ilustrasi dan gagasan Allah, sebagai penguasa realitas, malaikat sujud kepadanya dan siapa pun yang tidak mau sujud kepadanya akan mendapat siksa. Allah memberinya wahyu dan menjadi juru bicara Allah, menjadi salah satu aspek dalam dialog, bebas bertanggung jawab, berjalan di dunia, bekerja keras di dalamnya, melihat pada dirinya sendiri[11].

---

[11] Kata *al-insân* (manusia) disebut 65 kali dalam al-Qur'an sebagaimana Adam yakni manusia pertama disebut 25 kali. Demikian juga kata *al-ins* disebut 18 kali yang berhadapan dengan jin, *unâsî* (6) dalam pengertian kaum, *insî* (1) dalam makna manusia. al-Qur'an berbicara tentang asal manusia (12) dan kelemahamannya (23) yang dicakup oleh limitasinya misalnya mengingat Allah pada waktu butuh dan melupakan-Nya setelah terpenuhi (kebutuhannya), menindas, kafir, bakhil, debat, tergesa-gesa, bodoh,

Manusia dalam pemikiran Islam klasik muncul secara samar sekali dan secara eksplisit pada kali yang lain. Ia samar dalam ilmu ushûl al-dîn (teologi) sebagai "manusia sempurna", entitas, *qadim*, abadi, tidak berada dalam tempat tertentu, tidak identik dengan hal-hal yang baru, tunggal yakni kesadaran murni yang transenden, alim, berkuasa, indera, mendengar, melihat, berbicara, berkehendak yakni kesadaran yang menyadari tindakan. Allah mendeskripsikan Dirinya dengan atribut-atribut manusia untuk memanusiakan-Nya atau manusia mengidentifikasi Allah dengan atribut-atribut dirinya sebagai penuhanan atas atribut itu. Demikian juga, manusia muncul eksplisit dalam ilmu pengetahuan tasawuf, juga dalam teori "manusia sempurna"(*al-insan al-kamil*) untuk memperkuat apa yang telah dicapai pakar-pakar ilmu ushûl al-dîn (teologi) ketika di sana, tidak ada lagi dikotomi antara manusia dan Allah. Ia juga eksplisit dalam filsafat yaitu manusia sebagai poros realitas, dunia minor di hadapan dunia mayor yaitu dunia fisika. Ia mencuat dalam ilmu ushûl al-fiqh yang menegaskan bahwa manusia mengada dengan daging dan tulangnya, menjaga kepentingan-kepentingan dan tuntutan-tuntutannya: hidup, nalar, agama, aksiden (keturunan), harta[12]. Manusia merupakan salah satu problem kebangkitan kontemporer kita secara keseluruhan. Maka manusia tidak senantiasa hidup sebagai nilai dalam kesadaran kontemporer kita. Prioritas utama secara kontinue diberikan kepada yang lain, kepada Allah atau penguasa, kepada masa lalu atau kepada teks. Ia tidak mempunyai identitas-identitas esensial murni. Sistem yang tunggal tidak aman dengan

---

keraguan, gelisah, kebohongan, arogansi, pengingkaran. Kendatipun demikian manusia adalah makhluk yang dimuliakan "*Kami telah memuliakan Bani Adan di daratan maupun di lautan*" (17:7), dalam bentuk penciptaan yang paling bagus "*kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang paling bagus*" (95:4); diberi ilmu pengetahuan oleh Allah "*Dia yang mengajar manusia apa yang tidak diketahui*" (96:5); khalifah Allah di bumi "*Dan ketika Tuhanmu berkata kepada malaikat: sesunguhnya Aku akan menciptakan khalifah di bumi*" (2:30); "*Wahai Daud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu sebagai khaliat di bumi maka berilah putusan hukum di antara manusia dengan benar*" (38:26).

[12] Hassan Hanafi: "Mengapa Diskursus Tentang Manusia Sirna Dalam Tradisi Klasik Kita?", dalam *Al-Mustaqbal al-'Arabî*, Oktober 1979, juga dalam *Dirâsât Islâmiyyah*, Kairo, 1981.

eksistensinya. Ia bisa dirasionalisasi, dipisah atau disamarkan oleh bumi, sehingga tidak seorang pun yang mengetahuinya. Allah senantiasa merupakan poros realitas bukan manusia. Manusia tidak akan menarik kembali atribut-atributnya. Kesadaran manusia senantiasa berada di luarnya[13]. Di sana manusia dipersatukan. Dia adalah pemimpin yang lebih dekat kepada Tuhan daripada kepada manusia. tidak ada seorang pun yang bisa membicarakannya, mengkritiknya, atau memberontak kepadanya. Dialah satu-satunya manusia yang sempurna. Adapun manusia yang lain belajar kepadanya, berguru kepadanya, tunduk kepada perintah dan larangannya.

Revolusi-revolusi Arab kontemporer sudah mengupayakan perubahan kaedah sosial-politik-ekonomi, namun persoalan manusia tetap saja menggantung. Bahkan, banyak sekali kehormatan, kebebasan, dan hak-hak asasi manusia dilanggar atas nama revolusi dan perubahan. Barat senantiasa berbohong kepada kita bahwa ia adalah satu-satunya pemilik peradaban manusia, sehingga di dalamnya tumbuh aliran Humanisme sejak fajar Kebangkitan modern sampai dideklarasikan Hak-Hak Asasi Manusia (HAM). Di tengah kita hadir lembaga-lembaga penelitian untuk mencatat ketetapan-ketetapan hak-hak asasi manusia yang ada di dalam komkesatuan sosial Arab, sehingga ditemukan pelanggaran berat terhadap hak-hak asasi manusia kendatipun ada tanda tangan *status quo* terhadap Piagam Deklarasi Hak-hak Asasi Manusia.

4- Kebebasan (*liberté*)

Kebebasan juga ditekstualkan dalam wahyu dan biografi para khalifah[14]. Manusia yang satu tidak bisa memiliki manusia yang lain sama sekali. Setiap manusia akan dimintai pertanggungjawaban,

---

[13] Lihat makalah kami: *Teologi dan Antropologi, Kebangkitan Dunia Arab*, Duclos, Bruxelles, 1973.

[14] Misalnya: *"Dan tiap-tiap manusia itu sudah Kami tetapkan amal perbuatannya (sebagaimana tetapnya kalung) pada lehernya"* (17:13); *"Dan bahwasanya manusia hanya akan memperoleh apa yang telah diusahakannya"* (53:39); *"bahkan manusia itu menjadi saksi atas dirinya sendiri"* (75:14), demikian juga *"tidak ada paksaan dalam*

tindakannya akan dikalungkan ke lehernya. Ia tidak akan menanggung beban orang lain dan tidak akan dihapuskan oleh seseorang yang lain. Kebebasan adalah konklusi bagi nalar dan distingsi. Maka nalar adalah analogi bebas, sedangkan kebebasan adalah pilihan kehendak sesuai dengan analogi nalar. Hati adalah bebas, kesadaran perasaan manusia adalah bebas meski dari gengaman Fir'aun, dan independen dari kesadaran kolektif universal[15]. Tauhid adalah pembebasan kesadaran manusia melalui tindakan *syahadat*, menegasikan semua hal yang memperkosa kesadaran dan ditumpahkan dalam aksi negasi "*Tidak ada tuhan*" kemudian menetapkan tindakan bebas yang ada dalam tindakan afirmasi "*kecuali Allah*". Inilah pengertian yang diberikan oleh Revolusi Islam Iran terhadap kesadarannya, Allah Maha Besar Yang Menghancurkan orang-orang yang arogan. Maka tauhid adalah pembebasan kesadaran manusia dari penghambaan dalam segala bentuk-bentuknya[16].

---

agama (Islam) (karena) sesungguhnya sudah jelas jalanyang benar dari jalan yang sesat". Kata *al-kasb* dalam al-qur'an dipakai sebanyak 67 kali sebagai *dilalah* kebebasan manusia dan tanggung jawab tindakan-praksisnya misalnya "*Setiap manusia terikat dengan apa yang telah dikerjakan*" (52:21), "*Itulah umat masa lampau. Baginya apa yang telah mereka usahakan dan bagimu apa yang telah kamu usahakan*" (2:134), "*Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang telah diusahakan dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang telah dikerjakan*" (2:286). Dan seperti pernyataan Umar yang popular : "*Mengapa kalian memperbudak manusia padahal ibu-ibu mereka telah melahirkan mereka dalam keadaan bebas-merdeka*?"

[15] Hal itu merupakan hal yang diisyaratkan oleh al-Qur'an dengan pernyataan: "*Datanglah seorang laki-laki dari ujung kota bergegas-gegas seraya berkata: Wahai Musa, sesungguhnya pembesar negeri sedang berunding tentang kamu untuk membunuhmu*" (28:20), "*Dan dari ujung kota datanglah seorang laki-kali (Habib al-Najjar) dengan bergegas-gegas ia berkata: Wahai kaumku, kalian ikutilah para utusan itu*" (36:30), "*dan seorang laki-laki mukmin di antara pengikut-pengikut Fir'aun yang memnyembunyikan keimanannya berkata: apakah kalian akan membunuh seorang laki-laki karena ia menyatakan "Tuhanku adalah Allah*" (40:28).

[16] Hai ini merupakan interpretasi seorang pemikir Islam yang syahid yaitu Sayyid Quthub terhadap tauhid dengan asumsinya yang dibangun berdasarkan atas tiga prinsip yaitu: kebebasan kesadaran, persamaan manusia, solidaritas sosial; lihat *Keadilan Sosial Dalam Islam*.

Pemikiran Islam telah memperkuat kebebasan tersebut, khususnya di kalangan Mu'tazilah dalam hal penetapan kebebasan pilihan (*free will*), penetapan kapasitas sebelum tindakan, bersama tindakan dan setelah tindakan, penetapan hukum kelayakan, dan pertanggungjawaban atas tindakan-tindakan. Jika tidak demikian, niscaya perhitungan dan siksa menjadi absurd. Demikian juga ia dikuatkan oleh pakar-pakar ushûl al-fiqh yaitu orang-orang yang menetapkan kapasitas pelaksanaan tindakan kepada orang dewasa (*mukallaf*) dan mereka menolak pembebanan yang berada di luar kapasitas, nalar adalah syarat pembebanan, karena ia merupakan sebab kebebasan, dan sesungguhnya anak kecil dan orang-orang gila bukan merupakan kaum mukallaf. Ilmu pengetahuan dan penghambaan tidak akan berkumpul. Seorang hamba yang belajar akan menjadi bebas, maka dosa yang ditumpuk akan tuntas penebusannya dengan pembebasan budak. Budak perempuan yang melahirkan akan menjadi wanita bebas melalui aksi keibuan. Kebebasan merupakan syarat kepemimpinan, sehingga tidak ada seorang pemimpin mengikuti pemimpin yang lain. Demikian juga, ia adalah syarat persaksian sehingga tanpa kebebasan maka seorang saksi tidak akan mendeklarasikan kebenaran dan kejujuran tidak akan dikatakan.

Meskipun kita selalu tampak berusaha untuk bebas dan tidak akan pernah berhenti dari upaya itu sejak permulaan fajar Kebangkitan Arab modern sampai sekarang. Kita memaparkan teori-teori kebebasan dan revolusi-revolusi rakyat. Kita bertempur melawan penjajah dalam rangka kebebasan dan kemerdekaan. Kia menulis riwayat-riwayat dan puisi-puisi tentang kebebasan. Para pejuang mati syahid dalam rangka kebebasan. Akan tetapi, persoalan kebebasan di kalangan komkesatuan sosial kita senantiasa dilemparkan. Kebebasan bukan merupakan teori tetapi kesadaran praksis, musuh bukan hanya penjajah eksternal, tetapi juga secara mendasar adalah despotisme internal. Jelaslah bahwa persoalannya lebih dalam daripada hukum-hukum yang membatasi kebebasan-kebebasan, sistem-sistem represi dan penguasaan, dan hukum-hukum yang diskriminatif bahkan menyandarkan akar-akar krisis sejarah kepada otoritarianisme sebagai konsep, determinisme-fatalistik sebagai ideologi, kepemimpinan

sebagai strategi politik, skripturalisme-tekstual sebagai tafsir, dan strukturalisme-justifikatif sebagai fungsi nalar[17].

Jadi pemilihan ulang adalah mungkin, yaitu meninggalkan fatalisme, *kasb* Asy'ariah, transferensi, dan interpretasi skriptural, dengan mencuatkan kebebasan pemikiran dan kebebasan kehendak sebagai pilihan dalam tradisi klasik kita dan sebagai tuntutan dalam kesadaran kontemporer kita sehingga memungkinkan menyelesaikan tragedi kebebasan dari dunia kita ini sekali dan seterusnya. Kebebasan adalah hak manusia secara alamiah yang dikuatkan oleh wahyu melalui larangan paksaan, persaksian orang yang terpaksa adalah tidak boleh, dan pengampunan dosa (grasi).

5- Persamaan (*equité*)

Kendatipun ada kebebasan manusia dan afirmasi eksistensi individual, namun ia juga diafiliasikan kepada organisasi dan menghidupkannya. Oleh karena itu muncul tema persamaan dan keadilan sosial sebagai persyaratan perdamaian sosial. Kadang-kadang persamaan itu muncul dalam ekspresi-ekspresi ekonomi dan yang lain bersifat etik serta yang ketiga bersifat politik. maka dengan teks al-Qur'an kita menemukan bahasa sang raja adalah Allah semata, sedangkan manusia diangkat sebagai khalifah dalam persoalan yang dilimpahkan Allah kepadanya. Ia mempunyai hak distribusi, memanfaatkan dan membuahkan, di samping ia tidak mempunyai hak penanaman modal, penimbunan dan penggudangan. Kepemilikan adalah fungsi sosial dan bukan merupakan sesuatu yang dimonopoli. Harta semata-mata relasi antara diri dengan benda yang ditunjukkan dengan nama relasi huruf "mâ" dengan hurup "lam". Dari sini, seorang pemimpin wajib menyita kekayaan orang-orang yang pailit dan privatisasi demi kepentingan umum. Sesuatu yang bisa mendatangkan musibah umum tidak boleh dimonopoli seperti air, rumput dan api pada masa klasik yakni tanaman dan industri

---

[17] Lihat tulisan kami: "Akar-Akar Historis Krisis Kebebasan Dan Demokratisme Dalam Kesadaran Kontemporer Kita", *Al-Mustaqbal al-'Arabî* (Masa Depan Arab), januari 1979; *Agama dan Revolusi Di Mesir 1952-1981, (1) Tentang Kebudayaan Nasional.*

pada masa modern. Barang tambang (*rikâz*), yakni sesuatu yang ada dalam perut bumi, adalah milik umat bukan milik pribadi menurut pandangan fuqaha`. Para ulama terdahulu` mengenal besi, tembaga, emas dan perak sedangkan kita mengenal minyak. Melalui teks al-Qur'an maka harta tidak boleh berputar di kalangan kaum borjuis. Orang-orang proletar yang miskin (*fuqara`*) mempunyai hak terhadap harta kekayaan kaum borjuis selain zakat. Makna pengharaman riba adalah bahwa hanya tindakan praksis yang merupakan sumber nilai dan tidak boleh memperbanyak (kekayaan) dengan memanfaatkan kebutuhan-kebutuhan manusia sebagai kesempatan. Komkesatuan sosial yang di dalamnya ada manusia tunggal dibebaskan tanggungan Allah darinya, bahwa tidak mengherankan seseorang yang tidak mencukupi kebutuhan hariannya keluar di tengah-tengah manusia dengan menghunus pedangnya. Gagasan yang puncak ini terus berlangsung dalam biografi para khalifah[18], dan di kalangan sebagian paradigma yang kontradiktif dan organisasi-organisasi diametral sehingga aliran-aliran sosialisme

---

[18] Di dalam al-Qur'an banyak sekali teks-teks sekitar persamaan (egalitarianisme) baik tentang kata-kata kepemilikan, harta kekayaan, penguasaan, maupun kaum borjuis dan kaum proletar dan sebagainya. Misalnya "*Dan kerajaan langit dan bumi adalah milik Allah*" (5:18), "*kerajaan langit dan bumi adalah milik-Nya*" (57:5), "*dan nafkahkanlah sebagian dari hartamu yang Allah telah menjadikan kamu menguasainya*" (57:7). Demikian juga al-Qur'an melarang (haram) memakan harta kekayaan manusia dengan cara bathil (2:188), "*Dan kalian jangan memakan harta mereka bersama dengan harta kalian. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu merupakan dosa yang besar*" (4:2), "*...agar kalian dapat memakan sebagian harta kekayaan orang lain dengan (jalan berbuat) dosa*" (2:188). Demikian juga al-Qur'an melarang meninggalkan harta kekayaan dalam kekuasaan orang-orang bodoh "*...dan janganlah kalian memberikan harta kekayaan kalian kepada orang-orang yang pandir*" (4:5), atau membiarkan sirkulasi kekayaan dimonopoli oleh kaum borjuis "*...agar kekayaan itu tidak berputar di antara kaum borjuis di antara kalian*" (59:7). Demikian juga ia melarang mengumpulkan harta kekayaan dan menimbunnya "*Kecelakaan bagi setiap pengumpat dan pencela yang mengumpulkan harta kekayaan dan menghirtung-hitungnya*" (104:1-2), "*Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menafkahkannya di jalan Allah, maka beritahukanlah kepada mereka (bahwa mereka akan mendapat) siksa yang pedih. Pada hari emas dan perak itu dipanaskan di neraka Jahanam, lalu dengannya dibakarlah dahi mereka, lambung dan punggung mereka (kemudian dikatakan) kepada mereka : inilah harta kekayaan kalian yang kalian simpan untuk diri kalian sendiri, maka rasakanlah sekarang (konsekuensi logis dari) apa yang kalian simpan itu*" (9:24-25). Al-Qur'an melarang sentralisasi harta kekayaan dalam kekuasaan orang-orang yang hidup mewah dan mengabaikan kepentingan-kepentingan

baru hadir yang dijadikan sandaran oleh para sarjana dan pekerja sehingga mudah mengepung (memblokade) mereka dan menuduh mereka dengan tuduhan kafir dan atheis, pengkhianat dan gembel.

Sesungguhnya salah satu persoalan kita yang fundamental sudah pasti adalah persoalan distribusi kekayaan. Di kalangan kita ada pameo komkesatuan-komkesatuan puncak yang sangat tinggi kekayaannya dan komkesatuan yang sangat dahsyat kemiskinannya, yaitu komkesatuan sosial yang kekenyangan dan gembrot dan komkesatuan sosial yang kelaparan dan paceklik, komkesatuan sosial yang angkuh dan mewah dan komkesatuan sosial yang hina dan bernasib buruk. Akibatnya, di kalangan kita tumbuh tuntutan kepada pemikiran-pemikiran komunal dan aliran-aliran sosialisme. Maka kita hanya menemukan pemikiran sekularisme yang mudah diblokade dan dicerabut sehingga hilanglah pengaruhnya. Ini merupakan tantangan yang nyata. Seringkali sistem yang afirmatif terhadap kesenjangan ini dibangun berdasarkan Islam. Doktrinnya diambil dari Islam dan menjustifikasi atas nama Islam. Padahal, seorang penguaa dalam Islam adalah orang yang terakhir kali makan dan orang yang terakhir kali minum serta orang yang terakhir kali bertempat tinggal. Perjalanan hidup para khalifat di kalangan kia senantiasa hadir.

6- Kemajuan (*al-taqaddum*)

Kemajuan sudah menjadi orientasi nasional secara universal yang ditumpahkan oleh masyarakat dengan segenap polarisasinya. Pada hakikatnya, kemajuan adalah poros perjalanan wahyu. Karena kemajuan itulah kenabian berurutan sejak level pertamanya hingga

---

manusia serta menuntut persyarikatan dalam harta kekayaan: "*Dan apabila Kami hendak membinasakan suatu negeri, maka Kami perintahkan orang-orang yang hidup mewah di negeri itu (agar tunduk kepada Allah) namun mereka melakukan kefasikan di dalamnya*" (17:16), "*...maka (tembok-tembok) kota itu roboh menutupi atap-atapnya dan (berapa banyak pula) sumur yang telah ditinggalkan dan istana yang tinggi*" (22:45), "*dan bersyarikatlah dengan mereka pada harta kekayaan*" (17:64), "*Dan pada harta kekayaan mereka terdapat hak bagi orang miskin yang meminta dan orang miskin yang tidak mendapat bagian*" (51:19). Lihat juga diskursus kami "Harta kakayaan Dalam Al-Qur'an" dalam *Qadlâyâ 'Arabiyyah*, April 1979, *Agama Dan Revolusi Di Mesir 1952-1981, (2) Tentang Kiri Agama*.

akhir perjalanannya. Maka orientasi kenabian direalisasikan yaitu independensi kesadaran manusia baik nalar maupun kehendaknya[19]. Kemajuan berada pada akhir salah satu periode wahyu dalam "*al-nâsikh wa al-mansûkh*", kemajuan dalam doktrin ajaran dan reformulasi doktrin ajaran sesuai dengan kapasitas-kapasitas manusia. sumber-sumber *syara'* adalah empat yang masing-masing sumber menunjukkan kemajuan (progresivitas) sumber yang lain. Al-Sunnah adalah progresivitas al-Qur'an dalam persoalan zaman. Ijma' (konsensus) adalah progresivitas al-Sunnah. Qiyas (analogi) adalah progresivitas Ijma'. Setiap zaman merepresentasikan kemajuan (progresivitas) dengan afiliasi pada zaman yang terdahulu. Oleh karena itu, setiap masa bisa membangun konsensusnya. Demikian juga prinsip-prinsip linguistik dimuat dalam ilmu Ushûl misalnya *al-haqîqah* (harfiah) dan *al-majâz* (metaforis), *al-muhkam* (definitif) dan *al-mutasyâbih* (ambigu), *al-mujmal* (global) dan *al-mubayyan* (apresiatif), *al-mutlaq* (absolut) dan *al-muqayyad* (terbatas) berdasarkan atas gerak dalam pembinaan syari'at dalam rangka kemajuan, yakni kemajuan generasi yang satu di atas generasi yang lain, permanensi zaman, dan siklus generasi-generasi tentang ijtihad. Di dalam teologi islam kemajuan eksplisit dalam *al-shalâh wa al-ashlah* (modernitas dan reformasi) menurut pandangan Mu'tazilah, dalam konsep kenabian yakni sejarah manusia pada masa lampau, dalam persoalan-persoalan *al-ma'âd* (kiamat) yakni sejarah manusia pada masa depan.

Akan tetapi, yang menyusup di tengah-tengah kita adalah konsep yang lain, yang melihat sejarah dalam penurunan yang

---

[19] Kata *al-taqaddum* muncul eksplisit dalam al-Qur'an dalam "*bagi siapapun dari kalian yang menginginkan kemajuan atau kemunduran*" (74:27), "*Dan sesungguhnya Kami telah mengetahui orang-orang yang terdahulu dari kalian dan sesungguhnya Kami telah mengetahui orang-oang yang teerkemudian (dari kalian)*" (15:24). Demikian juga al-Qur'an menyerang ketertinggalan, orang-orang yang tertinggal, orang-orang yang tidak pergi berperang, enggan berperang, duduk, dan orang-orang yang duduk karena enggan berperang: "*Mereka rela berada bersama orang-orang yang tidak mau pergi berperang*" (9:87), "*Sesungguhnya kalian telah rela tidak pergi berperang kali yang pertama*" (9:83), "*Dan Allah melebihkan orang-orang yang berjihad atas orang-orang yang duduk-duduk (tidak berjihad dengan tanpa alasan) dengan pahala yang besar*" (4:95).

kontinue dan bahwa salaf (generasi terdahulu) adalah lebih baik daripada khalaf (generasi yang belakangan)[20]. Ia merupakan bagian akhir dalam ideologi-ideologi setelah imamah (kepemimpinan), sistematika para khalifah dan para imam menurut keutamaan dengan bersandar kepada hadis "era yang paling baik aalah eraku…". Maka konsepsi kita terhadap sejarah terdapat dalam penurunan yang terus menerus setelah empat khalifah, dari nabi ke sahabat ke tabi'in ke tabi'i al-tabi'in. Selanjutnya, kita berupaya turut serta dalam menciptakan kemajuan padahal sejarah terus menurun di tangan kita. Ini adalah sumber yang konstan bagi gerakan salafisme dan gerakan kebangkitan dengan cara kembali ke belakang. Berdasarkan kapasitas yang paling utama, kita meletakkan diri kita di luar sejarah dan zaman setelah Allah memberikan seluruh zaman kepada kita yakni keabadian (imortalitas), sedangkan yang selainnya adalah mortal. Maka gerak hilang dari sejarah dan kita tidak menemukan evolusi-perkembangan sebagai hukum naturalnya[21]. Partai-partai modern hadir kemudian mengkombinasikan tema modernitas dengan rasionalisme keterbelakangan sehingga memperkokoh kesenjangan gradasi dan bukan memutuskannya sampai ke akar-akarnya dalam kesadaran, membangkitkan represi tanpa mencabutnya dari akar-akar sejarahnya, melawan keterbelakangan dan menspekulasikannya dalam kekurang-seimbangan pertumbuhan ekonomi tanpa memutuskan penghalang-penghalang modernitas yang ada dalam pikiran dan apa yang menyusup dalam kesadaran bangsa.

Nilai-nilai fundamental dan pemahaman-pemahaman teoritis ini tidak mempunyai posisi pada filsafat pencerahan di Barat bahkan Barat berupaya mendekatkannya sehingga terjebak dalam definisi-definisi materialisme dan romantisme[22]. Sebaliknya, hal itu

---

[20] "*Maka datanglah sesudah mereka pengganti (yang buruk) yang menyia-nyiakan shalat dan memperturutkan hawa nafsu*" (19:59). Itulah makna yang ada dalam pernyataan yang popular: "keburukan yang khalaf karena baiknya yang salaf".

[21] Lihat tulisan kami: "Mengapa Diskursus Sejarah Hilang dalam Tradisi Klasik Kita?" dalam *Dirâsât Islâmiyyah*, Kairo, 1981.

[22] Lihat makalah kami: "Kita Dan Pencerahan", *Qadlâyâ 'Arabiyyah* (Persoalan-Persoalan Arab), Juli 1979; *Agama dan Revolusi di Mesir 1952-1981, (1) Tentang Kebudayaan Nasional.*

merupakan kategori-kategori ilmu pengetahuan Islam klasik yang paling krusial terutama menurut pandangan Mu'tazilah dan para filsuf. Pada saat yang sama ia mengekspresikan tuntutan-tuntutan masa kini dan membentangkan akar-akarnya di kalangan para ulama terdahulu. Apabila nilai-nilai itu tidak dibangun secara Islami dan tidak menguraikan dirinya dengan uraian yang bersifat lokal yang mengekspresikan tuntutan-tuntutan umat, maka komunias sosial niscaya akan tetap menginspirasikan tuntutan-tuntutannya dari tradisi Barat dengan menolak pemikian Islam beserta asumsinya berdasarkan atas lawan dari apa yang diwacanakan. Demikianlah tindakan para ulama terdahulu terhadap tradisi Yunani ketika mereka mentransformasikannya menjadi tradisi lokal murni sehingga kaum muslimin menemukan nalar dan dunia fisika, etika dan politik, dalam pemikiran mereka. Itulah nilai-nilai yang tidak ada alternatifnya dalam kebangkitan kontemporer mana pun maupun garis perencanaan progresif siklus kebudayaan pemikiran Islam.

Ketiga: Sejauhmana Kontribusi Pemikiran Islam Kontemporer Menghadapi Tuntutan-Tuntutan, Problematika dan Tantangan-Tantangan Zaman

Nilai-nilai Islam dan konsepsi-konsepsi Islam fundamental bukan semata-mata filsafat teoritis atau aliran filsafat yang dianggap cukup oleh manusia, mengarahkan kehidupannya dan memberikan keterangan kepadanya, tetapi semata-mata merupakan persiapan potensi manusia untuk menghadapi tantangan-tantangan zaman dan problematika generasinya yang dibentangkan dengan kapabilitas dan kapasitasnya, dan mendefinisikan langkah-langkah dan tendensi-tendensinya. Dalam kerangka ini pikiran Islam adalah pikiran perjuangan yang dibangun berdasarkan atas sasaran sebagaimana pada permulaannya yang dibangun berdasarkan atas "*asbâb al-nuzûl*". Artinya, realitas mendahului pikiran atau ide. Problem sosial adalah tantangan pemikiran. Ia dituntut menghadapkan tantangan dengan tantangan yang seimbang. Dulu Umar bin Khathab menghadapi dan menerima tantangan. Ia menentukan solusi melalui nilai kepas-

tian dan kemaslahatan sehingga wahyu hadir untuk menguatkan ijtihadnya. Jadi, pemikiran Islam tidak mempunyai tempat di luar zaman dan ruang, yang menyatakan segala sesuatu dan meniadakan sesuatu, panjang-lebar tentang persoalan yang bukan objeknya atau mencapai objek-objek yang tidak mempunyai eksistensi, yang tidak mempengaruhi persoalan, tidak meletakkan problema ataupun menuntut solusi-penyelesaian. Pemikiran Islam terbatas pada prinsip-prinsip umum tanpa signifikansi-aplikatif ke dalam komkesatuan sosial dengan apa adanya dalam lintasan sejarah tertentu, dalam problematika dengan apa adanya sehingga bisa melahirkan kapasitas pikian Islam dalam menghadapi tantangan-tantangan dan menciptakan solusi bagi persoalan-persoalan yng dilematik. Dalam kondisi demikian ini pikiran Islam merupakan pertaruhan dan spekulasi, konflik dan pertarungan, dan bukan semata-mata publikasi tendensi-tendensi yang baik dan komprehensifitas Islam.

Secara gagasan pemikiran Islam bisa dihadapkan kepada persoalan-persoalan fundamental zaman, yang diafiliasikan kepada kita yang dapat diglobalkan ke dalam enam hal yaitu:

1- Pembebasan Tanah dari Pendudukan dan Serangan

Persoalan pertama yang dihadapkan kepada kita adalah persoalan pendudukan tanah, baik oleh penjajah klasik (sehingga di sana tetap ada tanah-tanah yang diduduki yaitu di Maghrib, Afganistan dan Kasymir) yang semuanya merupakan tanah-tanah di mana kaum muslimin hidup di atasnya sehingga tanah itu masuk dalam "*Dar al-Islam*", maupun dalam serangan pemukiman baru di jantung dunia Islam dan negara Arab yaitu di Palestina. Sebab-sebab pendudukan dapat dihadirkan dari kajian-kajian sejarah dan mekanisme perlawanannya yang berasal dari ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan politik. Akan tetapi, yang memprihatinkan kita adalah bagaimana pemikiran Islam bisa ikut andil dalam mekanisme pembebasan tanah dari penjajah (kolonialisme) klasik dan serangan pemukiman baru. Seringkali, kita menggunakannya untuk menyulut obor keberanian di seluruh penjuru dunia dengan tanpa batas dalam rangka memper-

siapan massa untuk mengambil nasib mereka dengan tangan mereka. Misalnya:

a. Allah dan tanah dalam al-Qur'an adalah kesatuan tunggal sebagaimana hal tersebut tampak eksplisit dalam sejumlah ayat misalnya: "Tuhan langit dan bumi", "pemelihara langit dan bumi", "kerajaan langit dan bumi adalah milik-Nya", "Dia adalah Tuhan di langit dan Tuhan di bumi" dan sebagainya. Hal ini menunjukkan bahwa membela tanah merupakan pembelaan terhadap Allah dan orang yang percaya kepada Allah harus percaya kepada tanah dengan pasti[23].
b. Motivasi perang untuk membela tanah dan kampung halaman, persiapan perang, dan serangan al-Qur'an terhadap orang-orang yang duduk, tinggal (di rumah karena tidak ikut perang) yang tidak punya semangat terhadap tanah yaitu orang-orang yang memilih dunia daripada akhirat. Oleh karena itu jihad merupakan salah satu pokok syari'ah dan salah satu rukun Islam sebagaimana yang diorbitkan oleh gerakan Islam kontemporer, penghormatan terhadap para syuhada' bahwasanya mereka (tetap) hidup di sisi Tuhan mereka dengan diberi anugerah[24].

---

[23] Kata "tanah" (*al-ardl*) dalam al-Qur'an disebut 461 kali, 208 kali di antaranya disebut bersama "langit-langit". Ini menunjukkan kesatuan antara langit dan bumi (tanah) baik dalam penciptaan, kerajaan, pujian, *uluhiyyah*, *rububiyyah*, sains, pengetahuan, kekuasaan, warisan, surga, ketakaburan dan seterusnya.

[24] "*Wahai Nabi, kobarkanlah semangat kaum mu'minin itu untuk berperang*" (8:65), "*Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi karena sesungguhnya mereka telah dianiaya dan sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuasa menolong mereka. (yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka dengan tanpa alasan yang benar kecuali karena mereka menyatakan: Tuhan kami adalah Allah...*" (22:39-40), "*Dan persiapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kalian sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambatkan untuk berperang yang dengan persiapan itu kamu membuat gentar musuh Allah dan musuhmu*" (8:60), "*Sesungguhnya kalian pertama kalinya rela tidak pergi berperang. Dan katakanlah (Muhammad): Tinggallah kalian bersama-sama orang-orang yang duduk-duduk tidak berangkat perang*" (9:38), "*Mereka rela berada bersama orang-orang yang enggan pergi berperang*" (9:87), "*Dan Allah melebihkan orang-orang yang berjihad atas orang-orang yang duduk-duduk (tidak berjihad dengan tanpa alasan) dengan pahala yang besar*" (4:95), "*Dan jangan sekali-kali kamu mengira orang-orang yang terbunuh di jalan Allah itu mati, tetapi mereka itu hidup di sisi Tuhan mereka dengan mendapat rizki*" (3:169).

c. Kemenangan-kemenangan, tablig, publikasi tauhid, dan pembebasan bangsa dari *thaghut* (berhala-berhala) dan penetrasi serta menghimpun mereka di bawah payung "*Tiada Tuhan kecuali Allah*". Maka Islam adalah penakluk tanah, pembebas bangsa, merealisasikan kalimat Allah, melaksanakan amanah, dan mentransformasikan tauhid dari persepsi ke praksis, dari pengetahuan kognitif ke eksistensi.
d. Fokus perhatian imam adalah mempertahankan "telur", menegakkan batas-batas wilayah, mempersiapkan tentara, membela '*Dar al-Islam*' sebelum pelaksanaan hukuman dan pembagian harta rampasan perang. Maka membela negara adalah wajib bagi penguasa dan yang dikuasai (rakyat) tanpa menyerah kepada musuh atau merelakan pendudukan.

2- Pembelaan Kebebasan *Versus* Penetrasi

Persoalan kedua kita yang fundamental adalah penetrasi kebebasan. Penjara-penjara kita penuh dengan lawan-lawan politik. Kita seakan-akan hanya menggambarkan seekor kuda di tengah lapangan sebagai penguasa, penjamin yang diberi ilham, seorang pemimpin dan panglima perang yang tertinggi sampai-sampai gambaran kita dalam pemikiran Barat adalah bahwa di tengah kita hanya ada satu yang bebas yaitu penguasa sedangkan yang lainnya adalah hamba-hamba, sementara pada sisi lain seluruh manusia dalam (pemikiran) Barat adalah bebas. Pemikiran Islam mungkin mempunyai kontribusi dalam membela tuntutan kebebasan dalam negara dan membantu memutuskan dan mengakhiri sejumlah bentuk penetrasi despotik dan kesewenang-wenangan sesuai dengan kerangka berikut:

a. Syahadat. Ia adalah rukun pertama dari rukun-rukun Islam dengan dua aksi negasi yang ada dalam frase "tidak ada Tuhan" dan aksi afirmasi yang ada dalam "kecuali Allah" untuk membebaskan kesadaran dari seluruh bentuk penghambaan sehingga ia tidak berafiliasi kecuali kepada prinsip tunggal yang universal-komprehensif. Syahadat bukan hanya pembicaraan yang tidak jelas pada dua bibir tetapi merupakan persaksian atas masa dan

mempersepsi peristiwa-peristiwanya dan menjustifikasi sistem masa dengan menganalogikan jarak antara realitas dan gagasan sehingga tidak ada oang yang mengesakan Allah, afirmatif terhadap represi, penindasan dan arogansi kesewenang-wenangan.

b. "Tidak ada paksaan dalam agama". Setiap manusia mempunyai nalar yang mampu membedakan dan mempunyai kehendak bebas yang mampu memilih. Tidak ada seorang pun yang mempunyai otoritas terhadap yang lain sampai seorang Rasul pun tidak mempunyai hak kecuali sebagai penyampai.

c. Pemerintahan adalah pelantikan dan perjanjian, musyawarah dan pilihan. Konsekuensinya, tidak ada pemerintahan bersifat syar'i melainkan berdasarkan atas pilihan masyarakat dan pelantikan mereka. Jadi lompatan otoritas, penumbangan otoritas ataupun mengalahkan pengawasan masyarakat adalah absurd.

d. Oposisi politik adalah hak masyarakat yang berangkat dari "amar ma'ruf nahi mungkar". Agama adalah nasehat. Persaksian yang paling utama kalimat kebenaran di hadapan pemimpin yang bertindak tidak adil. Orang yang apatis terhadap kebenaran adalah setan yang bisu. Bahkan negara sendiri dibangun dengan pengawasan atas dirinya dari sela-sela fungsi interpelasi yang merupakan tugas yang mendasar bagi pemerintahan Islam, mengawasi pasar dan harga, menguak permainan, penimbunan dan semua aspek-aspek kamuflase dan kerusakan.

e. Tidak ada ketertundukan kepada makhluk untuk melawan Khaliq. Maka penguasa adalah hukum atau syari'ah yang dituntut oleh penguasa dan yang dikuasai. Masyarakat boleh melawan penguasa apabila ia melawan hukum dan merusak perjanjian sehingga *bai'ah* (pelantikan, janji kesetiaan) menjadi batal.

3- Keadilan Sosial *Versus* Distribusi Kekayaan Yang Buruk

Di antara hal yang tidak ada keraguan di dalamnya, adalah bahwa Islam adalah agama egalitarian dan keadilan sosial yang ditetapkan oleh teks al-Qur'an. Dan yang juga pasti adalah bahwa di antara persoalan-persoalan kita yang mendasar adalah distribusi kekayaan yang buruk dan perbedaan-perbedaan yang besar dalam

pendapatan. Maka di antara kita ada yang mati karena kekenyangan dan ada yang mati karena kelaparan. Pemikiran Islam bisa mendorong manusia, baik penguasa maupun yang dikuasai, untuk menyelesaikan persoalan ini dan meredistribusi pendapatan sehingga lebih banyak bisa memanifestasikan egalitarianisme dan keadilan sosial berdasarkan kerangka berikut:

a. Teori penguasaan yang menjadikan harta kekayaan sebagai harta kekayaan Allah dan manusia diangkat sebagai khalifah bagi apa yang telah diberikan Allah kepadanya. Ia mempunyai hak distributif, pemanfaatan dan penanaman modal. Namun, ia tidak berhak menimbun, memonopoli dan menyimpan. Seorang imam (pemimpin) boleh turut campur dalam penyitaan dan menjadikan kepemilikan pribadi menjadi milik publik demi kepentingan kolektif. Sarana-sarana produksi yang memenuhi hajat hidup orang banyak adalah milik umum seperti air dan rerumputan (tanaman), api (industri) dan garam (pertambangan). Semua tambang ada di perut bumi (*rikaz*) juga merupakan milik publik.
b. Islam menolak pemusatan kekayaan di tangan segelintir kaum borjuis dan kaum mewah sehingga penguasaan modal tidak sempurna pada kehidupan sosial-politik. Islam melihat sirkulasi modal di tengah kehidupan sosial dari zakat dan perserikatan dalam kekayaan. Islam mendistribusikan kelebihan kaum borjuis yakni makanan, pakaian dan minuman yang menambah penyangga kehidupan kepada kaum proletar karena struktur kehidupan sosial bukan hanya terdiri atas satu jenis manusia yang lapar. Jika tidak demikian niscaya jaminan Allah terbebas darinya. Maka di dalam sebuah kehidupan sosial mustahil ada "sumur yang kosong dan istana yang tinggi nan megah".
c. Hanya tindakan yang menjadi sumber nilai. Maka harta tidak akan melahirkan harta. Sebaliknya, kerja keras, keringat dan produksi yang melahirkan harta kekayaan. Hanya tindakan-praksis merupakan sumber keuntungan dan kesenjangan upah sesuai dengan kesenjangan kerja kerasnya. Oleh karena itu, diharamkan riba dan mengambil keuntungan atas perhitungan dan kebutuhan-kebutuhan orang lain. Tanah adalah untuk orang yang

mengolahnya. Siapa pun yang memperbaiki tanah maka tanah tersebut adalah untuknya. Siapa pun yang berproduksi maka ia berhak atas produk dari tindakannya.

d. Pandangan Islam terhadap dunia dan asumsinya adalah semata-maa mengekspresikan akhirat sehingga menjadikan kepemilikan manusia terhadap praksisnya, pengaruhnya, sunnahnya, zikirnya dan bukan terhadap kekayaannya. Warisan yang paling utama adalah warisan pengetahuan, kenabian, pemikian dan teladan. Maka tindakan-tindakan praksis adalah nilai sedangkan benda-benda material tidak bernilai. Konsekuensinya, manusia akan didampingi oleh tindakan-tindakan praksisnya dan meninggalkan benda-benda material. Tindakan-tindakan yang baik lebih abadi di dunia daripada harta kekayaan yang ditimbun di bank-bank asing dari kebiasaan-kebiasaan menghabiskan harta dan kekayaan-kekayaan negara yang dihancurkan[25].

4- Pertumbuhan Komprehensif *Versus* Keterbelakangan Peradaban

Keterbelakangan peradaban-kultural adalah persoalan fundamental. Bahkan seluruh persoalan-persoalan lain sesungguhnya merupakan ungkapan tentang posisi-posisi keterbelakangan, misalnya distribusi kekayaan yang buruk dan determinasi kebebasan. Di sini, pertumbuhan tidak berarti hanya pertumbuhan ekonomi, pertambahan produksi dan pendapatan saja di hadapan penghasilan yang minimal atau pekerjaannya yang buruk dan produksi yang minim, pendapatan nasional yang lemah, dan pelayanan-pelayanan yang kurang. Sebaliknya ia berarti pertumbuhan universal yang menguraikan persoalan-persoalan pendidikan, kesehatan dan pelayanan-pelayanan umum. Islam mampu menghadapi dan mengeliminasi aspek-aspek keterbelakangan itu dan turut andil dalam pertumbuhan sosial sebagaimana berikut:

---

[25] *"Dan bahwasanya manusia hanya akan memperoleh apa yang telah diusahakan. Dan usahanya itu kelak akan diperlihatkan (kepadanya)"* (53:39-40), *"Wahai manusia, sesungguhnya kamu telah bekerja dengan sungguh-sungguh menuju Tuhanmusehingga kamu pasti akan menemui-Nya"* (84:6), *"Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang telah diusahakan dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang telah dilakukan"* (2:286).

a. Menanami tanah. Tanah yang ada dalam al-Qur'an adalah tanah hijau yang subur yang terhadapnya turun air (hujan) maka hiduplah tanah itu, dan suburlah, kemudian ia menumbuhkan segala macam tumbuh-tumbuhan yang indah, dan bukan merupakan tanah kuning, gurun yang tandus sebagaimana tanah kita sekarang ini. Maka ketentraman hanya terjadi dari aspek air dan tanaman[26]. Barang siapa yang memperbaiki tanah, maka tanah itu untuknya. Nilai sesuatu terdapat dalam kerja keras dan tindakan praksis yang dikerahkan oleh manusia terhadapnya. Tanah adalah untuk siapa pun yang mengolahnya menurut definisi para fuqaha' karena kepemilikan itu sendiri bukan merupakan fungsi-tugas ataupun pekerjaan yang tanpa praksis. *Muzâra'ah* (suatu perjanjian bagi hasil dengan bibit dari pemilik tanah) dan penyewaan adalah menentukan kolaborasi dalam hasil yakni dalam persoalan hasil tanah. Sehingga petani tidak semata-mata buruh tani tetapi merupakan orang yang berkolaborasi dalam produksi (hasil).
b. Industri. Industri dibangun berdasarkan penanaman modal pertama yang berasal dri perut bumi dari sela-sela praksis dan kerja keras yang bersifat kemanusiaan. Nilai produksi diukur dengan kadar kerja keras yang dikerahkan tanpa ada "nilai yang emanatif" untuk pemilik modal di sana. Industri bukan hanya industri-industri ringan seperti industri pertanian dan pakaian tetapi juga merupakan industri berat yang dibangun berdasarkan atas besi-cor yang di dalamnya ada kekuaan yang dahsyat dan beberapa manfaat bagi manusia.
c. Pelayanan-pelayanan. Setiap manusia mempunyai hak atas pendidikan, hak atas penjagaan kesehatan, hak atas tempat tinggal, hak atas praksis. Maka ilmu pengetahuan adalah wajib, dan menjaga tubuh adalah wajib, tempat tinggal adalah hak alamiah,

---

[26] *"Apakah kamu tidak melihat bahwa Allah menurunkan air dari langit, kemudian jadilah bumi itu hijau?"* (22:63), *"Dan suatu tanda (kekuasaan Allah) bagi mereka adalah tanah yang mati. Kami hidupkan tanah itu dan kami keluarkan biji-bijian daripadanya"* (36:33), *"Dan kamu melihat tanah ini kering. Kemudian apaliba Kami turunkan air kepadanya maka hiduplah dan suburlah tanah itu dan menumbuhkan berbagai macam tumbuhan yang indah"* (22:5).

an tindakan praksis (kerja) adalah medium (jembatan) produksi. Peradaban Islam merupakan model kebudayaan dari segi konstruksi sekolah-sekolah, rumah-rumah tinggal, industri-industri dan rumah sakit-rumah sakit.

d. Birokratisme, otokratisme dan personifikasi yayasan-yayasan semuanya merupakan fenomena keterbelakangan dari segi administrasi. Maka birokratisme adalah pelaksanaan kendali yang pertama, pengambilan ketetapan, pencabutan tanggung jawab dari lokasi-lokasi produksi. Otokratisme adalah kesewenang-wenangan dan pengakuan sebagai raja. Personifikasi yayasan-yayasan (lembaga-lembaga) adalah konsepsi manusia sebagai alternatif pengganti tendensi. Masyarakat Islam dibangun berdasarkan atas proposisi yang dituntut oleh seluruh dan akan merupakan pertanggungjawaban bersama dengan pengingkaran wilayah privat dan berjalan di belakang realisasi orientasi.

5- Permanensi Identitas *Versus* Alienasi

Persoalan identitas yang diafiliasikan kepada kita senantiasa merupakan salah satu persoalan kita yang fundamental melawan westernisasi. Dalam persoalan itu kita menjadi berbeda-beda dari wilayah yang satu ke wilayah yang lain, seiring dengan kedahsyatan kolonialisme dan intensionalitasnya dalam jiwa dan konstantasinya dalam nalar. Persoalan otentisitas mencuat dalam menghadapi modernisasi dan alienasi yang berkaitan dengannya ketika "diri" menempatkan esensinya berhadapan dengan "yang lain". Masyarakat Islam berbeda-beda di antara mereka tentang batasan problematika. Maka masyarakat Islam yang dibodohkan oleh kolonialisme merupakan salah satu medium perlawanan di dalamnya untuk menetapkan identitas dalam menghadapi perubahan, "diri" *vis-à-vis* "yang lain". Akan tetapi, paska kemerdekaan nasional penjajah kembali datang, dari sela-sela kebudayaan dan menebarkan westernisasi. Negara-negara telah merdeka namun jiwa dan pikiran diduduki. Aksi sudah lahir yaitu mengarahkan "yang lain" kepada reduksi yaitu kembali kepada "diri" sebagaimana yang terjadi dalam Revolusi Islam di Iran, dan gerakan Islam kontemporer di beberapa

wilayah dunia Arab dan dunia Islam. Kita terjebak dalam dualisme kebudayaan. Dua kebudayaan itu saling bermusuhan yang masing-masing kebudayaan mengkafirkan yang lain. Masing-masing kebudayaan mempersepsikan keabadian dan kehidupannya dalam kehancuran dan kematian yang lain.

Pemikiran Islam bisa memberikan model pembelaan (advokasi) terhadap identitas melawan keterasingan (alienasi) dalam kerangka berikut ini:

a. Larangan al-Qur'an menyerahkan kekuasaan kepada "yang lain", dekat dengan musuh, berdamai dengan mereka, memperlihatkan cinta kasih kepada mereka. Tendensi para musuh adalah membunuh identitas "diri", menjatuhkannya dalam taklid dan menentukannya sehingga yang ditemukan hanyalah "yang lain"[27].
b. Penolakan taklid dan subordinasi dalam perilaku individual dan dalam ideologi-ideologi dari siapa pun adanya, penetapan pertanggungjawaban individual. Maka iman kepada orang yang taklid tidak boleh. Argumenasi dengan menggunakan taklid adalah ditolak pada hari perhitungan nanti[28].

---

[27] "Hai orang-oang yang beriman, janganlah kalian mengammbil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin (kalian); sebagian meeka adalah pemimpin bagi sebagian yang lain. Barang siapa di antara kalian mengambil mereka menjadi pemimpin, maka sesungguhnya ia termasuk bagian dari (golongan) mereka" (5:51), "Orang-orang yahudi dan nasrani tidak akan senang kepadamu sehingga kamu mengikuti agama mereka" (2:120), "Hai orang-orang yang beriman, jika kalian tunduk kepada kelompok dari orang-orang yang telah diberi al-Kitab niscaya mereka akan mengembalikan kalian pasca keimanan kalian menjadi orang-orang kafir". Ekspresi yang paling tegas terhadap antagoni-diametral ini adalah Surat al-Kafirun: ""*Katakanlah: "Wahai orang-orang kafir, aku tidak akan menyembah apa yang kalian sembah, dan kalian bukan penyembah-penyembah Tuhan yang aku sembah, dan aku tidak akan pernah menjadi penyembah apa yang kalian sembah, dan kalian tidak akan pernah (pula) menjadi penyembah Tuhan yang aku sembah, bagi kalian agama kalian dan bagiku agamaku*".

[28] "Sesungguhnya kami mendapati bapak-bapak kami menganut suatu agama dan sesunguhnya kami adalah pengikut jejak-jejak mereka" (43:23). Demikian juga sebuah hadis yang masyhur dari Abu Hurairah: "kalian mengikuti hukum-hukum kaum sebelum kalian sejengkal dengan sejengkal, sehasta dengan sehasta, sedepa denan sedepa sampai andaikan mereka masuk ke lubang biawak niscaya kalian memasukinya. Kami berkata: Ya Rasulullah, apakah mereka adalah orang-orang Yahudi dan Nasrani? Beliau menjawab: siapa lagi?".

c. Pemikiran Islam Klasik sudah mampu merepresentasikan peradaban-peradaban yang terdahulu tanpa menghilangkan identitasnya, bahkan ia membangun siklus kritis terhadap peradaban itu, mengembangkan dan menyempurnakan aplikasinya sehingga ia tetap bersifat Islam kontemporer, esensial-subjektif yang bisa berinteraksi dengan "yang lain" dan merepresentasikan seluruh peradaban-peradaban nasional.
d. Kendatipun ada dekonstruksi pemikiran Islam oleh Barat dan mengambilnya sebagai model modernisasi dari aspek industri, pendidikan, sistem parlemen dan perundang-undangan dasar, hanya saja pemikiran Islam merupakan kritikus bagi Barat dalam persoalan atheisme, permisifisme, dan positivismenya (al-Afghani, Iqbal). Karakteristik pemikiran Islam tidak hilang, padahal ia berada pada puncak interaksi dengan Barat, meskipun dari kolonialisme atau setelah kemerdekaan.

6- Persatuan *Versus* Polarisasi

Apabila identitas merupakan penetapan atas pusat dan berinovasi darinya, maka tauhid adalah penetapan atas lingkungan yang mengelilinginya dan hubungannya dengan pusat sebagai medan baginya. Tauhid bukan hanya kepercayaan ideologis tetapi merupakan peradaban dan sejarah individu dan masyarakat. Persoalan kesatuan, dengan diafiliasikan kepada kita, adalah kesatuan umat untuk mengganti polarisasi, disintegrasi dan disparitas sebagai salah satu persoalan yang fundamental dalam generasi kita, setelah kesatuan umat itu hilang dari kita dan menjadikan kita mengusahakannya dalam bentuk baru. Pemikiran Islam bisa merealisasikannya dan ikut andil dalam menciptakan kesatuan umat sebagai berikut:

a. Tauhid adalah kepercayaan ideologis Islam yang fundamental, konsepsi teoritis dan landasan aksiologisnya dicuatkan secara eksplisit oleh al-Qur'an. Ia adalah kesatuan rasional-naturalistik-etik. Tauhid adalah prinsip epistemologis, ontologis, aksiologis, estetika dan sejarah[29].

[29] *"Dan Tuhan kalian adalah Tuhan Yang Tunggal"* (2:163), *"...manakah yang baik, tuhan-tuhan yang bermacam-macam itu ataukah Allah Yang Maha Esa lagi Maha*

b. Dari ideologi itu dihasilkan kesatuan diri, kesatuan perkataan dan tindakan, kesatuan gagasan dan kesadaran. Konsekuensinya, adalah mustahil ada kemunafikan dan ambiguitas perilaku. Personalitas jadi menyatu dan kapabilitasnya dimobilisasi sehingga ia mempublikasikan kebenaran dengan pernyataan yang diperkuat oleh praksis, dibuktikan dengan pikiran dan dirasakan oleh kesadaran[30].
c. Seluruh Tradisi Islam telah mengeluarkan ekspresi tentang kesatuan ini. Seluruh ilmu pengetahuannya bertolak dari pusat yaitu al-Qur'an, memintal dirinya sebagai lingkaran-lingkaran yang mengelilinginya sehingga tauhid muncul sebagai peneliti dalam tradisi, ilmu pengetahuan dan peradaban.
d. Tauhid juga eksplisit dalam kesatuan sejarah dan kesatuan seluruh bangsa. Islam telah mampu menyatukan suku-suku, mencairkan bangsa-bangsa, menggugurkan seluruh tembok penghalang bahasa, warna kulit, strata sosial, nasionalisme dan materialisme. Tindakan yang baik menjadi parameter tunggal dan komprehensif bagi semuanya[31].

Perkasa?" (12:39), *"Mengapa ia menjadikan tuhan-tuhan itu Tuhan Yang Tunggal? Sesungguhnya hal ini benar-benar suatu hal yang sangat mengherankan"* (38:5), *"Sesungguhnya umat kalian ini adalah umat yang satu dan Aku adalah Tuhan kalian maka menyembahlah kalian kepada-Ku"* (21:92).

[30] *"Hai orang-orang yang beriman, mengapa kalian menyatakan apa yang tidak kalian perbuat? Amat besar kebencian di sisi Allah bahwa kalian menyatakan apa-apa yang tidak kalian kerjakan"* (61:2-3), *"...mereka menyatakan dengan mulut mereka apa yang tidak terkandung dalam hati mereka"* (3:167).

[31] *"Manusia merupakan umat yang tunggal"* (2:213), *"Dan jika Allah menghendaki niscaya Dia menjadikan mereka sebagai umat yang tunggal"* (42:8).

Keempat: Sejauhmana Kapasitas Pemikiran Islam Mengangkat Masa Depan Yang Lebih Baik, Pencarian Cakrawala-Cakrawala dan Apresiasi Metode-Metode Transformasi Ide-Ide Pemikiran Ke Realitas Yang Signifikan-Aplikatif

Pemikiran Islam Klasik sudah mampu menjalankan siklus yang sama yang digantungkan kepadanya secara faktual. Dengan kapasitas-kapasitas subjektifnya ia mampu mencipta dan berinovasi dengan memuat seluruh peradaban klasik dan merepresentasikannya. Demikian juga tauhid mampu menyebar di atas dua peradaban klasik dan menaklukkan dua imperium Persia dan Romawi dan seluruh warisan Dunia Kuno. Sekarang Islam berada dalam konteks yang sama. Dengan kemungkinan-kemungkinan dan tantangan besar yang sama yang diafiliasikan kepada kita maka: apakah Islam bisa mencapai konklusi-konklusi (produksi-produksi) yang sama? Sesungguhnya Islam pada hari ini dikelilingi oleh dua imperium modern yang terbesar dan dua pemerintahan besar yang paling kuat yang keduanya belum tersiksa oleh peperangan sama sekali. Dunia Islam dengan posisi geografisnya adalah tunggal dan kemungkinan-kemungkinannya yang luhur dari sisi materi-materi primordial, minyak, kekayaan alam, pasar-pasar, tangan-tangan kreatif, dan pengalaman-pengalaman kemanusiaan adalah tidak terbatas. Pengamatan kita melebar ke Dunia Ketiga ketika kita menformulasikan perubahan di Afrika dan Asia serta Amerika Latin. Kolaborasi kita adalah keprihatinan dan kecenderungan yang sama dalam persoalan otonomi dan pembebasan.

Akan tetapi pertanyaannya adalah, bagaimana bisa merealisasi hal tersebut dalam aksi? Apa konsekuensi-konsekuensi yang akan terlewatkan tanpa hal tersebut? Sesungguhnya Islam ingin menggariskan rencana realisasi dan produksi yang tidak hanya ilusi teoritis (Budhisme) atau penguatan sejarah (Kristen) semata. Aksi hanya ditemukan dalam tiga metode:

a. Metode pengorganisasian gerilya bawah tanah (*al-tandhîmât al-sirriyyah*) yang diikuti oleh sebagian sempalan gerakan Islam ataupun sekularisme (Marxisme). Ia adalah metode yang diikuti oleh revolusi-revolusi Arab dan yang berimplikasi pada revolusi-revolusi militer. Ia merupakan jalan buntu (yang paradoks) karena perubahan sosial dan kebangkitan yang konprehensif lebih banyak daripada revolusi-revolusi dan kudeta kekuasaan. Sehingga seringkali orientasi-orientasi kekuasaan berhasil maka kegelapan/keruwetan bertambah, kekalahan demi kekalahan berturut-turut, dan keterbelakangan menjadi luas. Seringkali gelombang-gelombang itu gagal mencapai kekuasaan, padahal ia mempunyai pengaruh yang lebih bagus dalam kehidupan sosial, politik, dan budaya. Bagaimana mungkin mendakwahkan Islam secara sembunyi-sembunyi padahal Islam bukan kriminal dan kita bukan merupakan orang-orang esoterisme? Bagaimana dakwah gerilya sukses di negara yang membangun asasnya pada sarana-sarana keamanan dan realitas-realitasnya di setiap tempat? Seringkali kita mencoba hal tersebut namun hasilnya adalah konflik dengan sistem *status quo*. Penarikan diri ataupun penyebaran gerakan Islam semacam orang-orang sakit yang mengharapkan penuntutan balas dan pemecahan. Oleh karena itu, maka dakwah sembunyi-sembunyi banyak menyebabkan jalan buntu yang paradoks.
b. Perlawanan terbuka, membelot dari sistem *status quo*, menampakkan permusuhan dan pengingkaran terhadap nilai manusia (secara biologis) serta konflik bersenjata atau minimal perlawanan represif. Sehingga apapun sistem *status quo* itu tidak akan meninggalkan kekuasaan sebagai pilihan dan penghadapan/perang kota, jenis apa pun terhadap organisasi-organisasi agama tidak akan sampai pada kekuasaan-otoritas tetapi akan menyempurnakan embargo, pengingkaran dan isolasinya sehingga manusia lari darinya. Masyarakat manusia cenderung lebih dekat kepada ketertundukan terhadap penguasa daripada melawan mereka. Apakah seruan kebajikan dan larangan kemungkaran itu efektif padahal aksi kemungkaran lebih besar dan kebajikan disia-

siakan? Bagaimana perubahan diterima dari tangan penguasa otoriter, padahal dulunya dia adalah orang yang menistakan, mengkafirkan dan kriminil? Maka menampakkan permusuhan dan seruan perlawanan terbuka juga merupakan jalan buntu yang paradoks.

c. Oleh karena itu, yang masih tersisa hanya jalan doktrinal (*syar'iyyah*) dan bertindak dari celah sistem *status quo*. Maka Islam bukanlah rahasia yang kita sembunyikan dan seruan kepada Islam bukanlah kriminal yang kita takutkan. Mencapai kekuasaan untuk menggantikan kekuasaan *status quo* bukan merupakan tuntutan, meskipun hal tersebut adalah tuntutan setiap gelombang dalam distrik doktrinal dan berdasarkan atas pilihan umat dengan bentuk demokrasi bebas. Sebaliknya, tendensinya adalah mempersatukan kelompok masyarakat terutama gerakan sekularisme dengan persepsi yang picik terhadap yang lain yang dipertautkan dengan pertautan organik dengan tradisi masyarakat, sejarah dan kebudayaan nasionalnya, dan gerakan salafisme yang mempengaruhi bentuk-formal dengan mengalahkan substansi, dan simbol dengan mengalahkan realitas. Maka tidak ada substansi tanpa bentuk (gerakan sekularisme) dan tidak ada bentuk tanpa substansi (gerakan salafisme). Kadang-kadang, sistem *status quo* tidak mempunyai signifikansi-kemaslahatan dalam perubahan. Dengan demikian, maka perubahan lebih mengabadikan signifikansi-kemaslahatan daripada stagnasi yang merupakan lawannya, dan konsistensi pada Islam sebagai 'zirah' yang melindungi kepentingan-kepentingan umat adalah lebih baik, daripada berada dalam *Islam* tanpa *umat* atau dalam *umat* tanpa *Islam*. Hal tersebut, akan dituntaskan dalam persepsi sejarah dan agenda panjang yang direalisasikan dalam sejumlah generasi bangsa. Hendaknya siapa pun yang dikehendaki pada hari ini. Apapun yang telah hilang di sela- sela kurun waktu yang panjang tidak akan kembali kecuali dengan kerja keras sejumlah generasi bangsa yang didasarkan pada garis program yang definitif dan persepsi sejarah yang sebagiannya direpresentasikan dalam kerangka berikut ini:

1- Agenda Program Rekonstruksi Tradisi

Oleh karena tradisi selalu hadir dalam kesadaran masyarakat, efektif di tengah masyarakat, membentangkan nilai masyarakat, mendefinisikan konsepsi-konsepsi masyarakat, dan mengarahkan perilaku masyarakat maka sampai sekarang ia tetap merupakan kesatuan tunggal, universal-komprehensif, pencampur-adukan yang tidak harmonis. Pada tradisi ada hal yang lebih banyak membahayakan (pertarungan-pertarungan sufisme, iluminasionisme dan tekstualis-skripturalisme) daripada hal yang bermanfaat (pertarungan-pertarungan rasionalisme-saintisme-realisme). Selama gerakan sekularisme berupaya mengajak kepada rasionalisme, saintisme, modernitas (kemajuan), kebebasan dan demokratisme maka sesungguhnya ajakan dan seruannya itu sudah pasti akan berbenturan dengan warisan seribu tahun dari tasawuf dan Asy'ariah yang lebih kokoh dan lebih mendalam dalam perasaan kesadaran manusia daripada propaganda-propaganda orang-orang modern. Seringkali warisan ini belum "diubah" sama sekali sehingga ia akan tetap menjadi sumber primer yang memberi enegi gerakan-gerakan salafisme. Untuk itu, program rekonstruksi tradisi merupakan penegakan kebangkitan menyeluruh yang mengiringi gerakan reformasi agama pada abad yang lampau dan mengembangkannya. Dalam kerangka ini, kita menghimpun perubahan dari sisi integralitas, bukan disintegralitas, sehingga kita mengamankan *riddah* (Turki, Polandia). Kita juga afirmatif terhadap reaksi gerakan salafisme dan kembali kepada sumber tanpa tempat penuangan dan penguatan akar-akar dengan tanpa buah. Kia juga afirmatif terhadap bipolaritas kebudayaan masyarakat, disparitas kesatuan barisan, hilangnya kesatuan budaya nasional dan polarisasi kita antara pendidikan agama dan pendidikan duniawi.

Maka jika kita telah menghidupkan konservatisme religius (Asy'ariah yang berpasangan dengan tasawuf) selama seribu tahun, yaitu dari abad kelima hingga abad lima belas, maka sesungguhnya kita telah menghidupkan rasionalisme emansipatoris (Mu'tazilah dan kaum filsuf) sekitar tiga ratus tahun yaitu dari abad kedua hingga abad kelima. Sayap konservatif dan sayap progresif tetap tidak seimbang dalam kesadaran nasional kita, sehingga kita menjadi

tergelincir atau pincang dan seakan-akan kita berjalan di atas betis (kaki) yang satu atau seperti burung gagak yang melihat dunia dengan satu mata. Sekarang ini, semua hal yang diharapkan adalah semata-mata transformasi dari Asy'ariah dan tasawuf ke Mu'tazilah dan (pandangan) kaum filsuf dalam rangka penyempitan seribu tahun konservatisme religius dan penambahan tiga ratus tahun rasionalisme emansipatoris, sehingga hadirlah generasi zaman (berikutnya) dengan kedua telapak tangan yang seimbang di dalamnya. Di sini masyarakat mulai bangkit dan berjalan di atas dua betis yang seimbang dan melihat dunia dengan dua bola mata. Demikian itu disempurnakan dengan cara melakukan seleksi ulang di antara alternatif-alternatif sesuai dengan konteks zaman, yaitu sebagai masyarakat yang kalah dan terbelakang, perubahan atas konteks para ulama terdahulu sebagai masyarakat yang menang, progresif yang suka membela ideologi baru melawan serangan-serangan yang dilancarkan kepadanya. Di dalam masyarakat itu tradisi adalah teks dan nalar, determinasi-fatalistik dan kebebasan, *tasybih* dan *tanzih*, iman dan tindakan, kepemimpinan berdasarkan teks dan penunjukkan dan kepemimpinan berdasarkan bai'at dan pilihan, iluminasionisme dan rasionalisme, tasawuf dan fikih, riwayat (*atsar*) dan persepsi (*ra'y*). Apabila para ulama terdahulu telah memilih yang pertama dengan merefleksikan konteks mereka, maka kita memilih yang kedua dengan merefleksikan konteks kita. Maka *tanzih* (transendensi) bagi kita lebih utama daripada *tasybih* (personifikasi), kebebasan tanpa determinasi, nalar tanpa teks, tindakan praksis mempunyai keutamaan atau keunggulan daripada iman, bai'at dan pilihan lebih diprioritaskan dan bukan teks dan penunjukan, nalar kaum filsuf (didahulukan) daripada iluminasi kaum sufisme, persepsi fuqaha' dan maslahah (didahulukan) dan bukan teks dan riwayat, dan seterusnya. Di sini, tradisi menjadi motivator kemajuan (modernitas, progresivitas) dan bukan menjadi penghalangnya, merupkan bagian dari sejarah kita, masa kini kita dan pilihan masa depan kita. Kita merupakan orang-orang yang bertanggung jawab atas tradisi dan bukan merupakan orang-orang yang melakukan penerjemahan tradisi. Kita mengembangkannya dan tidak mengedarkannya "seperti himar yang membawa lembaran-

lembaran kertas". Islam politik, Islam sosial ataupun Islam ekonomi mempunyai indikator (*dilâlah*) dalam kehidupan kontemporer kita dan bukan Islam simbolik-jurisprudensial-tekstualis-skriptural. Agenda ini yaitu agenda rekonstruksi tradisi akan ditransformasikan ke dalam program-program ilmiah yang rinci di universitas-universitas dan lembaga-lembaga diskursus ilmiah, bahkan di penjuru dunia sebagai pelopor fundamental dalam kebudayaan nasional kita. Ia masuk sebagai bagian dari program-program pendidikan. Setiap materi pendidikan mempunyai persepsi tradisional sampai pada ilmu pengetahuan kealaman dan matematika, kedokteran, kimia, farmasi, biologi (hewan dan tuimbuh-tumbuhan), teknik, hitung, astrologi, aritmatika dan musik sehingga terjadi inovasi dan bukan penerjemahan. Ini tidak cukup hanya dengan penyebaran tradisi, pengumpulan tradisi, pemaparan tradisi dan anotasi tradisi tetapi pemahaman atas tradisi sampai ke akar-akarnya, kesadaran atas domain-domain wilayahnya, motivasi-motivasi dan pendorong-pendorong penciptaannya[32].

2- Kebebasan Pemikiran

Agar tradisi Islam mempunyai siklus dalam evolusi pikiran masyarakat dan intensional dalam tantangan-tantangan zamannya, maka hal itu hanya bisa terjadi dengan kebebasan pikiran. Pertarungan-pertarungan (yang terjadi) sebelum menjadi pertarungan sosial-politik-ekonomi merupakan pertarungan-pertarungan ide secara mendasar. Akibatnya, pikiran merupakan cermin masyarakat, di mana setiap individu membaca konstruk-konstruk dan realitasnya di dalam cermin itu. Persepsi tidak akan terjadi atau perilaku tidak akan terealisasi kecuali dengan kebebasan pikiran. Jika tidak demikian, maka pertarungan merupakan kebiadaban murni. Kebebasan pikiran akan dimanifestasikan dalam kerangka berikut ini:

---

[32] Lihat garis perencanaan umum agenda rekonstruksi tradisi dalam buku kami *Al-Turâts Wa al-Tajdîd* (Tradisi dan Pembaruan), Kairo: Al-Markaz al-'Arabî Li al-Bahts Wa al-Nasyr, 1980, diterbitkan juga di Beirut: Dâr al-Tanwîr, 1981.

a. Tuntutan ijtihad-ijtihad seluruh masyarakat dengan segenap polarisasi atau variannya. Maka tidak ada seorang pun yang mengekang kebenaran dan mengkodifikasikan yang batal. Kemudian terjadi dialog terbuka antara seluruh kelompok dan ijtihad-ijtihad, sehingga bisa dipersatukan. Jika dialog tidak terjadi dalam wilayah cakrawala teori maka minimal terjadi dalam wilayah program-program ilmiah sehingga pluralitas persepsi dan kesatuan tindakan praksis merupakan salah satu pengkajian hukum Islam klasik.
b. Tidak ada intervensi negara sebagai unsur dalam dialog yang membantu dan mendukung salah satu kelompok, mengkafirkan kelompok tertentu dan mempublikasikan keimanan kelompok tertentu. Negara merupakan otoritas eksekutif murni, sedangkan persepsi dan pembinaan hukum merupakan tugas para pemikir yakni tokoh-tokoh masyarakat.
c. Dialog antara gerakan Islam dan gerakan sekuler. Keduanya adalah dua sayap utama dalam pikiran masyarakat. Sayap yang p»û•Ÿsÿ membela *ushûl* (pokok-pokok) sedangkan sayap yang kedua berijtihad dalam *furû'* (cabang-cabang). Yang pertama, yakni gerakan Islam, memperhatikan akar-akar sedangkan yang kedua , yakni gerakan sekuler, memetik buah. Selama dua gerakan itu tidak menyatu maka perpecahan akan selalu terjadi di kalangan masyarakat, permusuhan senantiasa ada dalam kesadaran masyarakat. Dialog menghilang dan lahirlah kekerasan dan kompetisi mencapai kekuasaan.
d. Kebebasan pemikiran dan sistematisasi (pengorganisasian) yang terbuka terhadap gerakan Islam yang melekat pada kelompok-kelompok penyiksaan dan penindasan yang lebih dahsyat daripada Revolusi Arab sehingga, di antara keduanya ada dendam yang hanya dihapus oleh darah. Maka pemikiran Islam adalah pemikiran juridis dan sistematisasi hukum secara sosial terhadap gerakan Islam adalah sistematisasi (pengorganisasian) sejarah yang tidak akan hilang sekali saja. Bahkan pemerintahan Islam adalah pemerintahan juridis dengan teks al-Qur'an dan kontingensi sejarah serta paska penguasaan gerakan sekularisme atas kunci-kunci pemerintahan.

e. Strukturisasi oganisasi-organisasi budaya, politik dan sosial independen yang dimulai dengan dialog, pengajuan seluruh objek-objek tanpa rasa takut sampai kepada hal yang diduga manusia bahwa ia merupakan sakralitas-sakralitas atau larangan-larangan agama, otoritas dan genus. Seringkali kebangkitan-kebangkitan, bahkan kesatuan bangsa-bangsa berdiri dari organisasi-organisasi dan pertemuan-pertemuan. Hal tersebut dibarengi oleh kebebasan impor-ekspor buku-buku dan majalah-majalah kebudayaan di dataran Arab dan Islam. Maka tidak ada keabadian bagi sistem yang takut terhadap kebebasan kalimat.

3- Memelihara Tendensi-Tendensi Syari'ah

Pemikiran Islam bukan merupakan pemikiran formal yang dibangun berdasarkan atas simbol-simbol kosong tanpa substansi, melainkan pemikiran yang dibangun berdasarkan atas aktualisasi tendensi-tendensi humanistik yang merupakan tendensi-tendensi syari'ah, yang disebut *al-dlarûriyyât al-khamsah*, yaitu: menjaga (konservasi) kehidupan, nalar, agama, aksidensi dan harta berdasarkan konsensus pakar-pakar hukum masyarakat. Kehidupan adalah nilai absolut.

Menjaga kehidupan adalah kewajiban religius dan keharusan teologis melawan lapar, keburukan nutrisi-gizi, peristiwa-peristiwa di jalan, serangan binatang buas, pembunuhan (dengan tipu muslihat) dan penyanderaan. Demikian juga, konservasi nalar adalah wajib secara syar'î sehingga kebodohan, kegelapan pikiran, kebohongan, kedengkian, pemberian ilustrasi yang salah atau yang tidak semesinya, dan penipuan adalah absurd-mustahil. Maka nalar adalah asas dasar pembebanan. Demikian juga, manusia mustahil terjebak dalam mitos, gaib, khurafat, sihir dan sulap. Konservasi agama pun adalah wajib. Di sini agama berarti kebenaran dan prinsip universal-komprehensif, di mana manusia berafiliasi kepadanya agar jauh dari materialisme dan diskriminasi kebangsaan, kesukuan dan kelompok, dan jauh dari kebimbangan, keraguan, ketidaktahuan, perubahan nilai karena mengikuti perubahan konteks, pengaruh keuntungan murni dan pragmatisme murahan. Konservasi aksidensi

yang berarti melestarikan seluruh nilai-nlai moral dan prinsip-prinsip kemanusiaan universal yang direpresentasikan dalam akdisensi manusia sebagai simbol kemuliaan dan kehormatan dan martabatnya. Maka kebebasan manusia merupakan bagian dari aksidensinya. Kehormatan, personalitasnya yang otonom dan kehidupannya yang khusus, juga bagian dari aksidensinya yang jauh terhindar dari aspek-aspek kelemahan fisik dan kelemahan nalar. Sedangkan konservasi harta adalah membela kehidupan manusia yang bersifat material, hak manusia dalam kerja dan rejeki, makanan, minuman dan tempat tinggal dengan tanpa permusuhan dari siapa pun yang dilancarkan kepadanya, yang memberangus kekuatannya, mencuri produksi (hak cipta)-nya dan merampas (keringat) tubuhnya. Inilah pelaksanaan syari'at Islam bukan merupakan manifestasi "kemunafikan agamis" dengan cara membangun masjid-masjid bukan membangun sekolah-sekolah, panggilan shalat dengan mengunakan pengeras suara sebagai kompetisi lagu-lagu secara bebas, terpotong-potong dan lemah, dan pidato-pidato para pemimpin dan politisi. Seakan-akan segala hal yang ada dalam perintah adalah perang udara, memanjangkan jenggot, memakai jilbab, dan hijab. Maka apa gunanya makmur di lahirnya sedangkan batinnya keropos dan hancur. Di antara hal yang membantu pelaksanaan tersebut adalah "interpretasi tematik" terhadap al-Qur'an dari sisi leksikon kata-katanya, ketika dimungkinkan mengenal teori umum tentang kehidupan, nalar, agama, harta atau tema apa pun lainnya yang menyentuh kepentingan-kepentingan manusia sebagai ganti dari keterputusannya dan polarisasinya dalam "interpretasi yang panjang" terhadap al-Qur'an, surat per surat dan ayat per ayat.

4- Rehabilitasi Tanah Tanpa Destruksi Inheren

Mendekati tendensi-tendensi syari'ah sebagai inti pemikiran Islam tidak harus dengan cara pemerintahan Islam secara langsung dan pelaksanaan kedaulatan dan nilai-nilai syari'ah tetapi dengan cara rekonsiliasi tanah dan mencegah (tanah) dari destruksi, yakni asas positif syari'ah. Konsekuensinya, gerakan sekularisme menjadi dekat terhadap gerakan Islam. Dua gerakan itu (gerakan Islam dan

gerakan sekularisme) melampaui simbol-simbol ke isi-substansi. Maka setiap putusan atas aspek-aspek kerusakan dalam masyarakat dan rehabilitasi tanah adalah nilai syara'. Sehingga wajib bagi seorang pemikir untuk mengetahui secara komprehensif apakah aspek-aspek destruktif sosial itu dan apakah konteks-konteks rehabilitasi itu. Maka suap, komisi, bisnis haram, pencurian, dan perampasan semuanya adalah aspek-aspek destruktif dan tipu daya. Pendekatan jarak-jarak dikotomik antara strata sosial, penghormatan harta umum dan formulasi strategi dalam persoalan upah yang direlevansikan dengan dunia kerja *an sich* merupakan rehabilitasi di bumi (tanah). Maka mengembangkan realitas menuju perdamaian dan reformasi lebih utama, daripada mendekonstruksinya secara total dan merekonstruksinya dari nihilitas. Hal itu merupakan praktik yang tidak bisa dilakukan hingga oleh tuhan-tuhan. Maka Islam mengembangkan Jahiliyyah dan mengabadikan hal-hal yang tidak bertentangan dengan nalar dan *maslahah* (kepentingan umum). Fokus perhatian pemikir Islam adalah untuk mengetahui seluruh problematika zamannya dan mengamatinya, berusaha menyelesaikannya sebagaimana yang dilakukan Islam pada masa sebelumnya dalam *asbâb al-nuzûl*, sehingga Islam merupakan kumpulan solusi-solusi bagi problematika yang muncul. Al-Qur'an tidak turun sekaligus tetapi turun secara gradual sesuai dengan konteks kondisi dan problematika sampai disadari oleh manusia[33]. Larangan destruksi di bumi dan rehabilitasi di dalamnya adalah metode penyebaran Islam dan pendefinisiannya. Bahkan larangan destruksi lebih krusial daripada rehabilitasi. Sebab, destruksi merupakan kerusakan di bumi dan tuntutan aksi rehabilitasi. Maka rehabilitasi adalah penguatan terhadap agama sedangkan destruksi adalah penggantian terhadapnya[34].

---

[33] "*Dan orang-orang yang kafir berkata: "mengapa al-Qur'an itu tidak diturunkan kepadanya sekali turun saja? Demikian itu agar kami menguatkan hatimu dengannya dan kami membacakannya secara tartil (teratur dan benar)*" (25:32).

[34] Kendatipun kata *ashlaha* dan derivasinya telah disebutkan dalam al-Qur'an kira-kira 180 kali namun biasanya bermakna tindakan praksis yang baik, kebaikan jiwa atau kebaikan diri yang nyata. Dengan demikian makna rekonsiliasi-rehabilitasi di bumi terdapat dalam ayat: "*Aku hanya menghendaki rehabilitasi (perbaikan) selama aku masih mampu*" (11:88), "*Dan Tuhanmu sekali-kali tidak akan membinasakan negeri-*

5- Otonomi Institusi-Institusi Religius

Bentuk agama dalam pikiran-pikiran umum biasanya hanya hadir dari "tokoh-tokoh" agama dan institusi-institusi religius. Maka ketika pikiran umum melihat institusi-institusi religius itu tidak menjalankan kewajiban agama dan negara, juridis dan sosial, maka ia kehilangan kepercayaan dan kehormatannya. Ketika sekali waktu, institusi-institusi religius itu didapati menyelesaikan sesuatu untuk menyenangkan penguasa, kemudian pada kesempatan lain institusi-institusi religius itu memuliakannya untuk menyenangkan penguasa yang lain, maka institusi-institusi religius itu tidak akan menyatakan kebenaran tetapi mencari restu para penguasa karena takut terhadap ancamannya, mengharapkan pangkatnya atau menggali kekayaannya, sehingga tokoh-tokoh agama menjadi *fuqaha` al-sulthan* (pakar-pakar hukumnya para penguasa) atau pakar-pakar jurisprudensi persoalan menstruasi dan nifas. Artinya, mereka tunduk kepada kekuasaan para penguasa atau mereka tidak mempromosikan kepentingan umat dan tidak mengarahkan pikiran mereka kepada persoalan-persoalan masyarakat yang mendasar. Untuk itu, tugas pemerintah adalah menghapuskan kekuasaannya dari institusi-institusi religius dan menetapkan independensi institusi-institusi religius itu yang telah dikuatkan oleh Undang-Undang Waqaf, sehingga tokoh agama dalam kehidupannya tidak terikat dengan tugas dan kekuasaan. Demikian itu, mungkin terjadi sebagai berikut:

---

negeri secara despotic, sedangkan penduduknya ada;lah orang-orang yang berbuat kebaikan" (11:118), *"Sesunguhnya bumi ini diwarisi oleh hamba-hamba-Ku yang shalih"* (21:105), *"Di antara mereka ada orang-orang yang shaleh dan di antara mereka ada yang tidak demikian"* (7:168), *"Dan janganlah kalian bertindak destruktif di bumi pasca rehabilitasinya"* (7:56), *"Dan apabila ia berpaling (darimu), ia berjalan di atas bumi untuk bertindak destruktif di dalamnya"* (2:205), *"Orang-orang yang bertindak destruktif di bumi dan tidak melakukan rehabilitasi"* (26:152), *"dan janganlah kamu bertindak destruktif di bumi"*, (28:77), *"orang-orang yang berbuat sewenang-wenang di dalam negeri, kemudian mereka memperbanyak kerusakan di dalamnya"* (89:11-12), *"Dan janganlah kalian membuat kejahatan di muka bumi dengan melakukan tindakan destruktif"* (11:85), *"dan rehabilitasilah dan janganlah kamu mengikuti jalan orang-orang yang melakukan tindakan destruktif"* (7:142), *"Dan Allah mengetahui siapa yang berbuat destruksi dari yang melakukan rehabilitasi"* (2:220), *"...sesungguhnya aku kuatir dia akan menukar agamamu atau melahirkan kerusakan di muka bumi"* (40:26), *"Dan Allah tidak menyukai kerusakan"* (2:205), *"Dan Allah tidak menyukai orang-orang yang bertindak destruksi"* (5:64).

a. Siklus pemimpin yang pelopor di desa atau di kampung ketika ia berhubungan dengan publik minimal lima kali dalam sehari. Publik percaya kepadanya, apabila mereka melihat dalam diri pemimpin itu ada teladan dan keberanian, kemuliaan dan kesucian. Mereka mempersiapkan diri untuk tunduk kepadanya jika ia menganjurkan kebajikan dan melarang kemungkaran kepada mereka dengan ketundukan yang lebih besar dari wilayah politik apa pun atau ia seperti "bendera" partai yang hanya dikelilingi oleh pendukung-pendukungnya atau orang-orang yang mengharapkan keuntungan.
b. Siklus masjid yang juga ada di desa dan kampung. Ketika masyarakat bertemu minimal lima kali sehari, maka masjid merupakan tempat ramai secara terus menerus dengan tanpa promosi dan lebih ramai daripada markas partai atau sarang politik. Di dalam masjid manusia menemukan ketakwaan dan rehabilitasi, kebaikan dan manfaat, iman dan praksis. Masjid merupakan tempat bagi ilmu pengetahuan yang tidak membutuhkan sekolah-sekolah, aturan-aturan tambahan dan program-program penghapusan buta huruf yang biasanya tidak pernah gagal.
c. Publik adalah entitas, dan siap sedia untuk praksis, yang mudah dimobilisasi. Publik adalah pengawas natural bagi gerakan sosial apa pun, gerakan otomatis yang pusatnya adalah masjid dan di tengah-tengahnya adalah seorang imam. Oleh karena itu, tidak tidak ada keluhan pasifitas publik yang dideklarasikan oleh partai-partai politik atau "hilang"-nya publik dan tiadanya bobot publik di lapangan. Publik adalah entitas. Ia adalah publik orang-orang yang shalat. Tahta-tahta akan diletakkan, apabila publik bergerak dan mahkota akan bergetar ketika publik dimobilisasi.
d. Kepercayaan-kepercayaan ideologis juga mempunyai siklus dalam penggerakan massa, pemberian konsepsi-konsepsi terhadap dunia dan pengarahan-pengarahan terhadap perilaku. Tauhid bisa mentransformasikan massa yang shalat kepada pasukan tentara Allah yang menaklukkan negara-negara, membebaskan tanah dan mengembalikan keluhuran Islam serta memperoleh kembali

kehormatan kaum muslimin. Tradisi Islam senantiasa berada di hati mereka yang membentangkan mereka dengan aspek budaya. Sejarah Islam memberikan model-model, teladan dan biografi pahlawan-pahlawan kepada mereka. Sejarah sendiri seakan-akan mengembalikan perjalanannya yang semula dalam bentuk baru.

6- Menganulir Manifestasi Kemunafikan Religius Terhadap *Ajhizah al-I'lam* (Perangkat-Perangkat Pemberitahuan) dan Perangkat Negara

Sesungguhnya hal yang mempengaruhi manusia, gerakan-gerakan Islam dan sekularisme adalah penempatan "agama" di tengah-tengah perangkat negara secara umum dan di tengah-tengah perangkat negara sebagai tema atau judul negara dan bentuk negara secara khusus. Maka setiap negara akan mengangkat simbol Islam, meletakkan dalam Undang-Undang Dasarnya bahwa agama negara adalah Islam setelah sejumlah pertempuran memporak-porandakan persatuan nasional dan mengasumsikannya sebagai sarana untuk menumpahkan doktrin kepada para penguasa. Banyak sekali seorang penguasa bergelar *amîr al-mu`minîn* (pemimpin kaum mukminin) atau *al-ra`îs al-mu`min* (pemimpin yang mukmin) untuk mencari ketaatan dan penguatan dogmatisme kuasa. Ia mengumandangkan azan untuk shalat di tengah-tengah *ajhizah al-i'lam* di sela-sela jeda musik dan program-program yang instan. Ia menaruh perhatian kepada maulid nabi dan hari-hri besar pada wali, mengagungkan al-Qur'an sebagai kitab yang ditulis dengan emas, dijilid dengan kulit, dihiasi dengan seni Arab seperti persembahan kesenian pada hidangan-hidangan yang di atas meja, jendela-jendela dan kereta-kereta yang spesial. Negara membangun masjid-masjid, menumbuhkan siklus hafalan al-Qur'an, mengadakan hadiah-hadiah dan kompetisi-kompetisi religius, menaruh perhatian kepada jalan utama kaum sufisme. Negara menjadi fasih bicaranya dengan pelaksanaan syari'ah Islam dan pembatasan pasal-pasalnya. Negara terpusat pada agama sebagai materi determinisme pendidikan, mewajibkan materi-materi religius di universitas-universitas dengan klaim reformasi universitas. Negara membuka kelas-kelas studi Is-

lam bukan karena cinta kepada Islam tetapi untuk melawan kelas-kelas sekuler dan melawan aliran-aliran yang mengancam. Para penguasa diafiliasikan kepada bani Hasyim, 'alawiyyin, syarif, atau kepada nuqaib. Seakan-akan kenabian dan pemerintahan adalah warisan dari *salaf* (yang lama) ke *khalaf* (yang baru). Jenggot dipanjangkan, celana-celana ditipiskan, kain yang kuat menjadi terpinggirkan, dupa berhamburan, sikat gigi diperjual-belikan, ka'bah dimandikan, kiswah (kain penutup ka'bah) dilepas karena cinta kepada keluarga Nabi atau karena meneladani Rasul.

Kelima: Penutup

Bilamana kita melihat ke dalam pemikiran Islam dan bilamana kita mengapresiasi tindakan-tindakan praksis yang bisa digunakan untuk merealisasikan tendensi-tendensinya, maka sesungguhnya semua itu pada hakikatnya berhenti pada pengulangan hal-hal yang sudah diketahui, yang sudah dikatakan pada masa lampau puluhan kali dalam jilid-jilid tanpa relasi yang baru. Maka teori-teori Islam yang politik, ekonomi dan sosial sudah terkenal. pengulangan uraian teori-teori Islam, sebagai pelepasan tanggung jawab dan penggantian tragedi zaman bukan merupakan hal yang krusial. Sebaliknya, yang krusial adalah mengapresiasi jarak antara hal tersebut dan antara realitas dan perubahan realitas ini dengan aksi sehingga mendekati gagasan. Perubahan realitas sebagai satu langkah menuju rasionalisme, naturalisme, pembebasan, manusia, egalitarianisme, ataupun modernitas adalah lebih dekat kepada Islam daripada puluhan teori yang ada di dalamnya dan ratusan persepsi yang ada di sekitarnya.

Adalah benar bahwa metode perubahan melalui dakwah, pengorganisasian massa, institusi-institusi pendidikan dan kebudayaan membutuhkan waktu yang panjang, namun tidak ada alternatif yang lainnya. Perubahan yang paling cepat dan yang paling sukses adalah perubahan melalui jalan kekuasaan (otoritas) sebagai aktor pembantu. Revolusi kepemimpinan tidak akan mengurangi urgensi revolusi publik. Akan tetapi, ketika otoritas politik merupakan ekspresi otoritas sosial dan otoritas ekonomi maka pertanyaannya adalah:

apakah otoritas politik akan mencari tindakan yakni perubahan dengan aksi yang berdasarkan atas prinsip-prinsip dan nilai-nilai Islam atau ia akan merupakan penjelasan-penjelasan primer? Di sini pemikiran Islam berputar pada lingkaran yang menuangkan antara prinsip-prinsip teoritisnya dan realisasi-realisasi praksisnya. Maka pemegang-pemegang orotitas adalah penjelas-penjelas perubahan. Mereka adalah orang-orang yang di tangan mereka ada kunci-kunci persoalan. Maka apakah manusia akan membinasakan dirinya sendiri, apakah seorang penguasa akan melepaskan kekuasaannya, pemilik modal akan melepaskan hartanya, penindas akan melepaskan penindasannya, pemaksa akan melepaskan cengkeramannya, penyihir akan melepaskan sihirnya, seorang sufi akan melepaskan tarekatnya, dan orang yan gmenjadi ketua akan melepaskan jabatan ketuanya? Apakah melepaskan hal tersebut karena tunduk kepada jalan pertaubatan dan revolusi internal atau karena takut kepada jalan revolusi sosial terhadapnya atau sebagai persiapan bagi manusia dan pemaparan persoalan-persoalan, mencari tantangan dan memberikan bukti demonstratif? Tidak ada tempat lari dari dialog terbuka di depan publik antara pemilik-pemilik keadilan dan dakwaan-dakwaannya. Dari situ tidak ada tempat lari dari kebebasan pikiran yang tanpanya tidak akan meneriakkan dengan benar dan kejujuran/kebenaran tidak akan dikatakan. Untuk apa takut dan hidup dalam kegelapan? Dengan apa dunia ini bermanfaat? Bukankah harta dan keturunan adalah hiasan kehidupan dunia, sedangkan akhirat adalah lebih baik dan kekal? "Hari di mana harta dan keturunan tidak berguna, kecuali orang yang menghadap Allah dengan hati yang bersih" (26:89).

Bab VIII
Mungkinkah Analisis "*Jati diri Arab-Islam dan Implikasinya Terhadap Bangsa Arab*" Berasal dari Kerangka Teoritik Daerah dalam Bingkai Kaca mata Barat?

Pertama: Pengantar: Rujukan Sebagai Pembacaan[1]

Manusia sulit untuk menguraikan dan menganalisis karya saudara dan sahabat seperti Dr. Hisyam Ja'ith pengarang buku *al-Syakhshiyyah al-'Arabiyyah al-Islâmiyyah Wa al-Mashîr al-'Arabî* (Jasti diri Arab-Islam dan Implikasinya Terhadap Bangsa Arab) dan salah seorang pemikir Arab yang cerdas, seorang dosen yang dikucilkan dari distrik Arab-Tunisiaia yang saudara sekandung. Kalau saja tidak ada hipotesis saya kepadanya dan kekaguman saya terhadap keberanian pemikirannya, niscaya saya tidak akan mengemukakan uraian analisis kritis ini terhadap praktik pemikirannya. Merupakan suatu kesenangan untuk berdialog di antara pemikir-pemikir Arab dan untuk membangun jembatan (yang menghubungkan) antara distrik-distrik pertumbuhan saudara dan mengikat pertalian persaudaraan antara dua sayap dunia Arab di Timur dan Barat. Itulah

---

[1] Ini adalah pemeriksaan kembali terhadap buku sahabat Dr. Hisyam Ja'ith yang bertitel *Jati diri Bangsa Arab-Islam: Implikasi Terhadap Bangsa Arab* yang ditransfer ke dalam bahasa Arab oleh DR. al-Munji al-Shayadi yang diedit oleh pengarangnya, edisi perdana, Beirut: Dar al-Thali'ah Li al-Thiba'ah Wa al-Nasyr, Mei 1984. Asapun buku aslinya dalam bahasa Perancis berjudul Hichem Djait: *La Personnalité et Le Devenir Arabo-Islamiques* (Jati diri dan Pertumbuhan Arab-Islam), Edisi Perdana, Paris, 1974. artikel ini diselesaikan berdasarkan permintaan *al-Majallah al-'Arabiyyah Li al-'Ulûm al-Insâniyyah* yang diterbitkan oleh Universitas Kuwait dan disebarkan pada jilid XV volume III, Musim Gugur 1987.

yang mendorong saya terhadap kepentingan ini. Di antara hal yang menambah semangat saya adalah bahwa ini merupakan makalah saya yang pertama setelah terputus beberapa tahun dari penulis-penulis makalah dan kolaborasi pemikiran umum untuk menancapkan praktik-praktik ilmiah yang panjang yang tersisa dan untuk menyempurnakan agenda *al-Turâts wa al-Tajdîd* (Tradisi dan Modernitas). Jadi uraian ini akan menduduki kehormatan yang memasangkan pengarang dan peneliti pada garis (derajat) yang sama. Maka masing-masing dari kita berafiliasi kepada generasi yang tunggal yang prihatin terhadap tragedi bersama dan berusaha dengan sungguh-sunguh menciptakan solusi-solusi yang kadang-kadang kontradiktif, oleh karena kontradiksi metode-metode, aliran-aliran pemikiran dan sikap-sikap peradaban, meskipun semua hal tersebut menyatu di sekitar objek dan krisis.

Seluruh pemeriksaan kembali bukan sekadar paparan objektif atas tema-tema buku, yang berubah secara praktik dengan merefleksikan relasionalitas antara pembaca dan yang dibaca, tetapi merupakan pembacaan baru dari posisi yang berbeda karena keinginan dialog dan pengkayaan objek. Pemeriksaan kembali tidak harus masuk ke dalam problematika yang sama yang dipaparkan oleh pengarang, tetapi melihat problematika-problematika lain dari sela-selanya sebagai perluasan objek dan kesempurnaan persepsi pengarang. Pemeriksaan kembali dibangun berdasarkan atas pengajuan sejumlah pertanyaan yang fundamental dan upaya mengkaji kembali terhadap "benda-bendanya sendiri" yang telah dikaji oleh pengarang dari bingkai teori yang berbeda. Inilah perbedaan dikotomik antara uraian pengulangan dan uraian yang halus-detail. Yang pertama untuk kesepakatan dan tidak menyatakan yang baru, sedangkan yang kedua untuk kontradiksi dan dialog. Yang pertama untuk pujian dan resensi sedangkan yang kedua untuk kritik dan penyempurnaan. Maka setiap pembacaan teks berdasarkan atas kerangka yang kedua ini adalah penciptaan atas teks yang baru. Sebagai penopang pembacaan baru terhadap teks-teks primer maka mayoritas pembacaan dihadirkan sebagai model-model yang merepresentasikan gelombang umum tanpa pengutamaan maupun kamuflase. Kadang-

kadang seorang pengarang tidak melihat teks-teks itu sebagai teks yang paling utama, kadang-kadang ia melihatnya sebagai potongan, dan kadang-kadng ia melihatnya kontradiktif dengan teks-teks yang lain. Dengan demikian, meskipun sebagian teks itu kadang-kadang tampak seperti itu, namun akumulasinya merepresentasikan spiritualitas universal yaitu objek dialog.

Kedua: Objek dan Metode

Objek buku itu adalah *al-Syakhshiyyah al-'Arabiyyah al-Islâmiyyah Wa al-Mashîr al-'Arabî* (Jati diri Arab-Islam dan Nasib Bangsa Arab). Judul ini, bukan merupakan terjemahan harfiah dari judul asli yang berbahasa Perancis, meskipun judul itu merupakan terjemahan yang paling bagus. Maka atribut *Arabo-Islamiques* dalam teks asli Prancis dipakai untuk kata jati diri (*al-Syakhshiyyah*) dan nasib (implikasi, *al-Mashîr*) pada batas yang sama dan bukan hanya untuk kepribadian. Peringkasan atribut *al-'Arabî* untuk kata *al-Mashîr* adalah identik dengan posisi kata *al-Mashîr* sebagai pilihan salah satu aspek kata *Devenir* yang lebih banyak berindikasi makna poros perjalanan dan proses menjadi, daripada makna nasib (akibat, *Destinée*). Dengan demikian maka judul yang dipilih dalam terjemahan bahasa Arab dari segi estetika bahasa tetap mengekspresikan makna judul asli, kendatipun judul terjemahan tidak signifikan dengan judul asli dengan signifikansi skriptural. Pada akhirnya, terjemahan kontekstual merupakan salah satu trend penerjemahan. Kendatipun ada kerja keras yang dikerahkan dalam penerjemahan dan pemeriksaan kembali oleh pengarang sebagai kecermatan dan revisi hanya saja gaya bahasa Arab tetap mendominasi sebagian kisi-kisi non-Arab dan yang kadang-kadang muncul eksplisit dalam penerjemahan vocal yang tidak ada ketentuannya misalnya *al-kalâsikî* (klasik), *al-mujdalan* (dialektis), *al-miyatsî* (lunak)[2] atau

[2] Demikian itu terdapat dalam ungkapan: Dunia Arab-Islam pada masa Klasik (hal. 29), sebagaimana dalam Kristen maka hakikat Alah dalam Islam mungkin terjadi dalam pergi dan datang secara dialektis antara inner kesadaran dan hal yang ada di balik dunia (hal. 130-131), dan dalam ungkapan: kami baru saja menunjuk kepada pakaian yang lembut bagi agama (hal. 124).

dalam terjemahan-terjemahan Arab misalnya "genus ideal" untuk menerjemahkan "genus yang langka" atau "keguruan" untuk menerjemahkan "sectarian"[3]. Demikian juga, sebagian catatan pinggirnya memuat upaya-upaya penerjemahan Arab dengan menyebutkan rujukan-rujukan asli[4] dan catatan lainnya memuat ungkapan-ungkapan ringkas dan frase-frase yang tidak sempurna dari segi struktur bahasa[5]. Demikian juga, dari terjemahan itu tidak ada indeks nama-nama tokoh, tema-tema, ataupun tempat-tempat yang dapat memudahkan pembahas dan pembaca secara bersamaan mengenal unsur-unsur utama pembentuk buku.

Buku itu biasanya memuat kumpulan makalah yang sudah ditulis di lokasi-lokasi yang berbeda yang diperlihatkan dengan sempurna dalam konstruksi universal yang memuat enam tema yang berbeda-beda yaitu:

1 - Jati diri Arab-Islam
2 - Menuju pertumbuhan yang ambivalen
3 - Dialektika kontinuitas dan perubahan
4 - Reformasi dan modernisasi
5 - Masyarakat Arab Muslim
6 - Sistematisasi kompersatuan sosial dan negara

Jelaslah, sulit menemukan konstruksi sistematis yang mengekspresikan tema buku. Dua tema yang pertama dan yang kedua mengekspresikan judul utama buku. Dua tema yang ketiga dan yang keempat mencapai tema otentisitas dan modernitas, yang lama dan yang baru. Dua tema yang kelima dan keenam menguraikan objek individu dan negara. Dengan demikian enam tema tersebut tetap terpisah yang dikurangi oleh konsistensi internal dan menghilangkan

---

[3] Genus ideal (hal. 166) dan filsafat teologis dan sectarian (hal. 37).

[4] Misalnya: *Terjemah Bahasa Arab*, Kairo 1958, hal. 330 terhadap buku *Dass Arabische Reich und sein Stura* (hal. 34 catatan pinggir nomor 2).

[5] Misalnya: dari orientasi pikiran yang bukan adat-istiadat (hal. 19), yakni Jerman dan Prancis (hal. 33), namun ia juga dipertautkan dengan ketetapan bangsa Arab di kota-kota (27 catatan pinggir 6), orang yang sukses dihalangi atau fakir dalam kehidupan kesadaran (hal. 163 catatanb pinggir 11 yang diulang).

konstruksi tunggal yang mengeksplorasi pembentuk-pembentuk internal jati diri bangsa Arab-Islam dalam sejarah. Dengan merefleksikan hilangnya konstruksi tunggal ini pada objek, maka tampaklah ketiadaan relevansi kuantitatif antara keenam tema itu khususnya tema ketiga "dialektika kontinuitas dan perubahan" yang tidak lebih dari delapan halaman di hadapan lima tema lainnya yang seluruhnya mencapai sekitar empat puluh halaman, sebagaimana ia lebih dekat kepada tema yang kedua "menuju pertumbuhan yang ambivalen" karena pertama-tama tema itu mencapai tema jati diri dan tema nasib akhir, kemudian kedua tentang ideologi. Pencapaian kedua hal itu sebelumnya sudah dituntaskan dalam tema yang kedua "menuju pertumbuhan yang ambivalen".

Jelaslah, kesulitan diskursus dan aspek-aspek kekacauan di dalamnya sesunguhnya muncul dari inkonsistensi pembahas terhadap ilmu pengetahuan tertentu yang menempatkan objeknya di dalamnya, yaitu ilmu pengetahuan sosial, ilmu pengetahuan sejarah, ilmu pengetahuan politik atau ilmu pengetahuan kebudayaan dan peradaban. Pembahas sudah berusaha mengakumulasikan ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan itu dan menjadikan kajian lebih dekat kepada ilmu pengetahuan sosial historis atau ilmu pengetahuan sejarah sosial, daripada menjadikannya konsisten pada metode analisis sosial atas sejarah[6]. Dengan demikian maka metode banyak sekali bersembunyi di depan banyaknya hukum-hukum apriori yang menjadikan buku itu jauh dari ilmu pengetahuan dan dekat kepada ideologi. Ia mengeksplorasi sikap politik yang tidak faktual, di bawah bendera akademik yang faktual. Seluruh buku itu lahir seakan-akan mengkombinasikan antara objektivisme ilmiah dan keinginan dalam penguatan subjek, antara deskripsi yang konkrit dan diskursus tentang identitas. Demikian juga buku itu kadang-kadang mengeksplorasi percampuran antara deskripsi "apa yang sudah ada" dan seruan kepada "apa yang seharusnya akan mengada" dengan

---

[6] Seorang pembahas menyatakan dengan menetaplan metode ini: analisis sosiologi sejarah ini memakai satu-satunya perhatian untuk mencuatkan institusi-institusi primer (hal. 160).

mengunakan ungkapan-ungkapan "wajib" dan "tidak boleh tidak harus"[7]. Akhirnya, buku itu banyak terjebak pada generalisasi dan hukum-hukum yang tidak adil yang dikaitkan dengan etika Islam dan dengan dunia kontemporer yang ditolak oleh diskursus ilmiah kokoh[8].

Ketiga: Bab-Bab Utama

Setelah pengantar pendek (hal. 5-11) pembahas berbicara tentang karyanya sebagai petualangan-spekulatif, mempertautkannya dengan pengalaman hidupnya yang individual dan sosial dengan mengeksplorasi sebagian hukum-hukum atau nilai-nilai apriorinya dengan fokus permasalahan pada distingsi antara Timur Arab dan Barat Arab, dan sejak pertama memanifestasikan bingkai budaya Barat dan Orientalisme yang ditopang oleh analisis objek buku, serta uraian singkat terhadap bab-babnya. Buku itu memuat enam bab utama yaitu:

Bab pertama: Jati diri Arab-Islam (hal. 15-51). Bab ini juga merupakan judul pokok buku. Ia memuat tiga poros: pertama, Islam dan Arabisme (hal. 17-25). Ia memberikan model Tunisiaia kontemporer dan dialektika pertumbuhan Islam dan Arabisme, kemudian diasalkan kepada poros kedua yaitu proposisi sejarah (hal. 26-32) dengan *starting point* pada Islam awal melalui dunia Arab-Islam pada Abad Pertama sampai pemisahan Arabisme dari Islam dan pembentukan pemahaman personal ideologis kultural. Poros yang ketiga dipusatkan pada "jati diri sejarah dan nasionalisme" (hal. 32-51) yang dimulai dari pertarungan antara dua jati diri di Eropa, kemudian mutasi kepada otentisitas evolusi di lapangan Arab dan beradaptasi dengan nasionalisme modern Barat kemudian berpindah

---

7 Misalnya: "akan tetapi wajib diakui dengan total bahwa dunia kontemporer adalah dunia kepalsuan dan penipuan" (hal. 185); "akan tetapi tidak boleh tidak harus sampai pada pembebasan etika yang dapat diraba dari tekanan etika religius" (hal. 116).

8 Misalnya: Islam domestik borjuis yang matang tidak mengetahui cinta kasih, heterogenitasnya yang tak terbatas, dan aspeknya yang mulia (hal. 217).

pada generalisasi baru terhadap sejarah dan kesadaran nasional yang berakhir dengan justifikasi universal terhadap dualisme Arab.

Bab kedua: Menuju Pertumbuhan Yang Ambivalen (hal. 55-98). Bab ini merupakan tema pokok kedua dalam buku yaitu “Pertumbuhan Bangsa Arab”. Ia juga berkisar tentang tiga poros. Poros pertama, ideologi nasionalisme Arab (hal 57-69) yang merepresentasikan motivasi pemaparan pemikiran Michael Aphlaq kemudian mengkritisinya untuk yang pertama dan yang kedua adalah tentang naserisme. Poros kedua, jalan tauhid (hal. 70-81) yaitu tentang persatuan Arab dengan mempertahankan aspek sejarah dan kebudayaan, tuntutan terhadap pertumbuhan ekonomi, dan perhatiannya terhadap persoalan pendidikan moral dan kemanusiaan. Poros ketiga, menantang masa depan (hal. 82-98) yang mengangkat kesulitan-kesulitan agenda pemersatuan dan kondisinya yang krusial antara penggabungan domestik dan ketegangan-ketegangan persatuan yang komprehensif.

Bab ketiga; Dialektika Kontinuitas dan Perubahan (hal. 101-108). Bab ini merupakan bab yang paling kecil yang berisikan objek-objek terdahulu yaitu jati diri dan pertumbuhan, dan diskursus tentang ideologi.

Bab keempat: Reformasi dan Modernisasi Agama (hal. 110-142). Bab ini dibangun berdasarkan atas dua poros. Poros pertama adalah reformasi (hal. 110-120) yang dipusatkan pada syarat-syarat sekularisme, kritik orientasi reformasi, dan modernisasi, uraian entang saintisme, dogmatisme, pembebasan aksiologis dan relasi antara agama dan negara. Poros kedua adalah modernisasi persepsi terhadap iman (hal. 121-142) yang mengapresiasikan historisitas agama, tafsir filsafat terhadap Islam dan pembacaan metafisika terhadap al-Qur’an. Kemudian ia berusaha mengekspresikan spiritualitas Islam dan mendefinisikan pertumbuhan institusinya.

Bab kelima: Manusia Arab Muslim (hal. 145-181). Bab ini dibangun berdasarkan dua poros. Pertama, polarisasi antara “kritik diri dan tuntutan kekurangan diri” (hal. 145-154). Yang pertama adalah semata-mata kritik diri-subjektif, sementara yang kedua adalah

tuntutan pengurangan kolonialisme terhadap jati diri psikologis sebagaimana yang telah terjadi di Barat Arab. Kedua, jati diri fundamental (hal. 155-181) yang disignifikansikan kepada jati diri bangsa Tunisiaia dan institusi-institusinya yang primordial dengan *starting point* pada akhir masa kolonialisme hingga perubahan-perubahan yang krusial kemudian mengeneralisasi pengalaman Tunisiaia terhadap jati diri Arab.

Bab keenam: Sistematisasi Masyarakat dan Negara (hal. 185-220). Bab ini dibangun juga berdasarkan atas dua titik pusat. Pertama, reformasi konstruk (hal. 187-195) dengan memberikan pemikiran ekonomi baru dan terbelakang, dan membedakan antara teori yang instan dan teori yang jauh serta mengajukan sebagian terminologi-terminologi yang terukur. Kedua, strategi masa depan (hal. 196-220). Titik ini membuat model yang berdasarkan atas konstruksi sosial yang mendalam dan gerakan sosial kontemporer dengan mengidentifikasi negara borjuis dan membuat gradasi memorandum dan dengan pembatasan petunjuk-petunjuk demokrasi dan kebebasan.

Buku tersebut diakhiri dengan penutup singkat (hal. 223-224) sebagai penguatan atas sebagian nilai-nilai utama yang ada dalam buku, yaitu sekitar jati diri Arab-Islam sebagai pemahaman budaya dan identitas sejarah yang fundamental yang berdasarkan atas taruhan yang tumbuh pada semangat taklid spiritual yang otonom dan penguatan atas nilai-nilai apriorinya sekitar imposibilitas pembaruan jati diri ini secara politik, Urabisme maupun Islam, dan sesungguhnya persoalan yang krusial adalah modernitas dalam bingkai realisme.

Dengan demikian, buku ini dengan enam babnya ditambah oleh dua objek utama di antara lembaran-lembarannya yaitu: pertama, Mesir, Arab dan Islam; dan kedua, kebudayaan Barat dan Orientalisme. Dua hal itu, juga merupakan dua objek utama yang akan menyertai dua objek dialog utama antara pemeriksa dan pengarang untuk memperkokoh pertalian-pertalian persahabatan dan untuk mengikat dialog antara pemikir-pemikir Arab di Timur *(Masyriq)* dan Barat *(Maghrib).*

Keempat: Mesir dan Tunisia

Sejak pengantar pertama, buku ini mengeksplorasi persoalan identitas pemiliknya sebagai seorang pemikir Tunisiaia Barat Arab Islam dalam empat lingkaran yang saling berkaitkelindan. Lingkaran tersebut adalah lingkaran kebudayaan hakiki tanpa mengingkari salah satunya. Kesempatan pertama dengan nama Tunisia yang terpisah dari Mesir, kesempatan kedua dengan nama Barat Arab yang terpisah dari Timur Arab, kesempatan ketiga dengan nama Urabisme yang mencabut akar-akarnya dari Islam, dan kesempatan keempat dengan nama persatuan Islam yang tidak bersandar kepada asas geografis ataupun bahasa. Maka model Tunisia terhapus dari pikiran, dan dengan merefleksikan kolaborasinya dengan model-model yang serupa di lingkungan Arab yang lain baik di Timur maupun Barat secara sama yaitu transformasi kepada model Arab-Islam dengan membuat generalisasi yang patikular ke universal dan mutasi dari yang khusus ke yang umum dengan tanpa kekerasan dalam hukum atau melampaui batas dalam pelaksanaan.

Buku tersebut juga bersandar kepada analisis pengalaman empiris yang dinamis yang dialami oleh pengarang dengan asumsinya sebagai pemikir dan dosen, pakar dan warga negara, Arab dan Islam. Konsekuensinya, maka dia mendeskripsikan pengalaman hidup yang disokong oleh mayoritas pemikir-pemikir Arab yang berafiliasi pada generasi ini, meskipun pengarang berbeda dengan mereka karena kebudayaan yang luas dan analisis yang dibangun berdasarkan atas penyelaman dalam kedalaman. Pengalaman yang dinamis akan sampai pada batas kegelisahan eksistensial yang mengeksplorasikan krisis pemiliknya, krisis individu dan sosial, krisis peradaban dan sejarah. Akan tetapi kadang-kadang krisis prikologis itu meluap pada kebenaran persepsi dan menjadikan pengarang lebih banyak sebagai saksi atas zamannya daripada sebagai pakar yang mengkaji objeknya. Konsekuensinya, seorang pengkaji mengalami transformasi kepada yang dikaji, dan subjek berbalik menjadi objek.

Hal inilah yang menyebabkan perubahan timbangan-timbangan dan mengalungkan pertalian antara empat lingkaran itu,

di mana pengarang menempatkan dirinya dalam pusatnya: Tunisia, Maghrib (Barat), Arabisme, dan Islam. Ia meletakkan antagoni yang bersifat kesadaran dan non-kesadaran bagi masing-masing lingkaran: Tunisia *vis-à-vis* Mesir, Barat Arab dibedakan dari Timur Arab, Arabisme *vis-à-vis* Islam, dan Islam pada akhirnya mencair dan mengalir karena ia tidak bersama dengan seseorang atau berhadapan dengan yang lain, sehingga ia menghilang dalam bingkai kebudayaan Barat dan orientalisme.

Pengarang secara genuin mengakui bahwa pengalaman Tunisiaia merupakan domain pertamanya. Akan tetapi, lokalitas Tunisiaia kadang-kadang mendominasi universalisme Maghrib (Barat) sebagaimana karakteristik Barat setelah itu mendominasi universalitas Arab, dan demikian juga realitas Arab sesudah itu mendominasi universalitas Islam[9]. Pengarang ingin menyusul pemikir-pemikir level atas dan berdiri bersama mereka pada tataran yang sama yang di antaranya adalah popularitas dan keberanian pemikiran terutama pemikir pertama mereka yaitu Abdullah al-'Urawi dan yang secara terus menerus ditunjukkan oleh pengarang sebagai saksi dan penguatnya tanpa kritik maupun penelaahan ulang, sehingga ia merupakan "'Urawi Tunisia" dengan menggusur ijtihad-ijtihad saudara-saudara lainnya yang kelas atas yang ada di Rabath, Fez, Marakisy dan Kampung putih[10].

Akan tetapi yang paling berbahaya dari hal itu adalah menempatkan Tunisia berhadapan dengan Mesir. Pencuatan pertama dan kontribusinya terhadap pengalaman nasional dan inovasi-inovasi pemikiran sesungguhnya berdasarkan atas perhitungan yang kedua dengan menenggelamkan haknya dan mengingkari sejarah Arab-

---

[9] Pengarang menyatakan: "analisis spontan akan menyentuh persatuan sosial Tunisia yang merupakan domain pengalaman kami dengan aktualisasi sikap-sikap yang saling kontradiksi" (hal. 17).

[10] Misalnya: dari hal-hal yang berserakan itu kami akan menghubungkan pemikiran kritis yang lebih maju dari tengah Barat dan bergantung kepada persoalan-persoalan Dunia Arab, maksud kami adalah memikirkan Abdullah al-'Urawi (hal. 6). Juga: "sesungguhnya saya di tengah-tengah pemikran misalnya tentang persepsi-persepsi Abdullah al-'Urawi yaitu pemikiran yang beratribut seimbang, halus dan kuat" (hal. 7).

Islamnya. Maka pembantaian yang menakutkan berasal dari hukum-hukum yang tidak adil terhadap Mesir dengan mencuatkan karakteristik dan perbedaannya dari dunia Arab, konteksnya dan ketidakberdayaannya yang mempengaruhi jiwa-jiwa "*al-burqibiyyah*" pada masa Naserisme[11]. Maka ketika kita menemukan satu alunan dengan kemungkinan saling pengertian Mesir dengan Maghrib (Barat) sehingga ada kemungkinan eksistensi aspek Arab bagi Mesir. Hanya saja hal itu berhadapan langsung dengan tidak adanya kemampuan saling memahami antara Perancis dengan Spanyol, yakni dengan komparasi kedekatan, dan tidak mempunyai indikasi Arab sedikit pun[12]. Hanya saja, tanda-tanda penting terhadap Mesir, hadir untuk memperkuat konteks lokalnya dan tidak adanya kapasitas untuk integrasi dengan lingkungan Arab dan Islamnya. Sebaliknya, ia terpolarisasi ke dalam dialek-dialek lokal internal yang ada di Kairo, Aleksandria dan Mesir Atas. Utamanya, dialek-dialek Mesir berbeda dengan dialek Tunisiaia dan dialek-dialek lainnya yang ada di wilayah-wilayah Arab. lokalitas mutasi dari domain bahasa ke domain produksi sastra yang tenggelam dalam realitas Mesir dan yang tidak bisa dicapai oleh pembaca Arab. Kemudian sastra lokal itu sendiri melompat pada konteks kesadaran nasional dan keinginan nasionalisme serta "pengetahuan" tentang sejarah negara Mesir pada masa Liberal[13]. Persoalannya sampai pada konstruksi jati diri Mesir yaitu: pemerintahan yang otoriter dan masyarakat yang tidak berdaya,

---

[11] Kendatip[un penulis makalah ini kelahiran Mesir namun ia beridentitas Arab dan berkebudayaan Islam sehingga analisis ini tidak berdasarkan atas konflik Mesir dlam bentuk apapun tetapi merupakan analisis sejarah dengan memurnikan salah satu pengalaman kontemporer yang dialami generasi kita yaitu tentang persoalan yang berkaitan dengan polarisasi dan persatuan.

[12] Maka kita menemukan Mesir memahami dengan baik terhadap Barat (Maghrib) namun tidak demikian posisi Perancis dengan Italia, Prancis dengan Spanyol (hal. 36).

[13] "...Di Mesir didistingsikan kebiasaan (masyarakat) Kairo, kebiasaan (masyarakat) Aleksandria dan kebiasaan (masyarakat) Mesir Atas" (hal. 36). "Bisa dikatakan bahwa di sana ada dialek Mesir yang distingtif dan demikian juga dengan dialek Tunisiaia" (hal. 36). "maka tidak ada ucapan tentang praktik para pelopor tenggelam di kedalaman realitas Mesir Atas yakni dalam untaian dunia yang asing dari kenyataan" (hal. 75). "Pembicaraan tentang tema ini sudah menyebar di Mesir di sela-sela puncak ketegangan Liberalisme dan nilai tukar. Adapun hal yang nampak sebagai antagoni adalah bahwa realitas saat keruntuhan sastra Arab-Mesir benar-benar serius" (hal. 50).

para penguasa yang otoriter dan para penduduk (warga negara) yang lemah sejak serangan Amer bin 'Ash ke Mesir. Kelemahan masyarakat Mesir dalam membangun citra diri nasionalisme adalah identik dengan kelemahan bangsa Barbar, kelemahan penduduk-penduduk pribumi (kerabat) Syam dan Iraq[14]. Semua persoalan itu berakhir pada penolakan (terhadap) pemimpin Mesir mengingat ketidakmampuannya dan kecenderungannya dalam pengawasan dan kekuasaan, cinta diri dan narsis padahal, di sana ada dua pusat kekuasaan-pemerintahan: Mesir dan Andalusia, Masyriq dan Maghrib. Bani Fathimiyyah memindahkan pemerintahan mereka ke Mesir dan Bani Ayyub menghimpun bangsa Syam dan cepatnya Bani Utsmani menjauhkan Mesir dari kekuasaan. Demikian juga Islam memberi kehormatan sejarah kepada Mesir sejak penaklukannya. Kehormatan Mesir adalah aksidensi sejarah budaya dan bukan pembentuk substantif jati diri bangsa Mesir. Bahkan, gerakan-gerakan pembebasan nasional kontemporer tidak mempunyai markas (pusat sentral) yang tunggal di Mesir, tetapi beberapa pusat yang ada di Tunisiaia dan Al-Jazair yang semuanya adalah realitas-realitas terbatas yang tidak merepresentasikan gelombang Arab yang tunggal yang yang didekonstruksi total sehingga melahirkan revolusi-revolusi[15]. Inilah *al-Bûrqîbiyyah* yang sebenarnya yang memisahkan

---

[14] Mamalik Mesir merebut penduduk Nil dari keturunan pribumi yang telah diserang oleh Amer bin Ash. Kemudian mereka menjadi Arab melalui pergaulan manusia dan perkawinan budaya, dan mereka semua atau hampir semuanya memeluk Islam" (hal. 32). "Jelaslah bagi kita bahwa ketidakberdayaan persembahan penduduk pribumi seperti Barbar, Mesir, kerabat Syam dan Irab dalam konstruk citra diri nasionalisme merupakan postulat yang tepat ketika kita melihat darah yang mengalir dalam mekanisme-mekanisme Arabisasi" (hal. 36).

[15] Sudah kami sebutkan bahwa Mesir nampak tidak berdaya memikul siklus kepemimpinan yang merupakan milik bangsa Prusia (hal. 72). Kesadaran Mesir lahir secara individual dengan sangat individualistic sebagai pengawas dan hingga despotic dari satu sisi (hal. 87). Mungkin saja yang menguasai Mesir adalah *al-Narjisiyyah* sedangkan pada satu sisi permusuhan-konfrontasi telah memisahkan Iraq dan Saudi (hal. 176). Sebagai contoh untuk merealisasikan persatuan ini dan berjalan di belakang dogmatisme klasik Bani Fathimiyyah tidak memandang sulit dalam memindahkan kekuasaan mereka dari Afrika ke Mesir. Mesir sendiri berada dalam kekuasaan Bani Ayyub kemudian dalam kekuasaan Mamalik segera menganeksasi Syam kemudian mereka diusir oleh Bani Utsmaniah dari negeri ini (hal. 37). Pusat peradaban ada dua yaitu Mesir dari sisi Timur dan Andalusia dari sisi Barat (hal. 23). Mesir telah memperkuat kekuasaannya

masa Naserisme dan masa Revolusi Arab-Nasionalis dengan memusuhi Mesir, pemerintahan dan kepemimpinannya yang direpresentasikan oleh gerakan pembebasan Arab, menolak mengakui Israel dan memprovokasi Tunisiaia terhadap sikap itu dan pemisahannya dari barisan Arab dengan mengklaim diri lebih banyak sebagai bangsa Eropa daripada Arab, lebih Perancis daripada Islam. Hal itulah yang diakui sendiri oleh pengarang ketika mendeskripsikan *al-Bûrqîbiyyah* pada saat itu dan yang mempengaruhi pelecehan kediaman sementaranya di Mesir yang dijumpainya, waspada terhadap perubahan-perubahan pengawasan, mengadopsi ide pemikiran masyarakat yang terbelenggu atas dasar model Eropa, terpengaruh atau terkesan dengan sebagian pemikiran iluminatif yang diafiliasikan kepada emanasi Barbar dan Badui, dan tuntutan menjalankan konstruk *nation-state* yang terbatas pada negara modern. *Bûrqîbiyyah* tetap megap-megap di Eropa lebih-lebih di Prancis karena jijik dengan putusan dirinya terhadap pemikiran Arab dan Timur yang diasumsikan sebagai perubahan dunianya. Maka *al-'Arubah* (Urabisme) yang diafiliasikan kepadanya merupakan bentuk harapan yang tenggelam dalam tradisionalisme dan irasionalisme. Nasionalisme Arab tidak lain adalah demagogi dan inflasi[16].

---

dari segala sisi. Ia adalah negara yang paa abad II H tidak mempunyai wilayah lain di luar markas (pusat) dan lapangan kebudayaan dari sisi praktik (hal. 30). ...Ia berhubungan dengan gerakan-gerakan pembebasan dalam realitas-realitas yang erbatas (Tunisiaia, Al-Jazair, Mesir) (hal. 41).

[16] Untuk personifikasi *Bûrqîbiyyah* pengarang menyatakan: dia adalah seorang laki-laki yang juga terpengaruh dengan peremehan yang dijumpainya di sela-sela kediamannya di Mesir (hal. 86). Pengakuan terhadap eksistensi sesuatu harus berasal dari keagungan yang ada pada titik tolak menuju konstruk nasional ini... pemikiran masyarakat yang terbelenggu berdasarkan parameter Eropa (hal. 86). Ia memelihara sebagian pemikiran iluminasionisme dengan menggantungkan pertarungan-pertarungan kaum Barbar dan Badui kepada pertarungan-pertarungan yang direstui (hal. 86). *Bûrqîbiyyah* konsisten pada aksi dengan megap-megap di Eropa apalagi di Prancis. Ia jijik dengan putusan dirinya terhadap pemikiran arab dan jijik terhadap Timur karena ia mengasumsikannya sebagai dunia yang mengubah total terhadap dunianya. Ia mempunyai kesadaran bahwa Urubisme adalah bentuk harapan yang tenggelam dalam tradisionalisme dan irasionalisme dan kesadaran bahwa nasionalisme Arab adalah demagogi atau inflasi (hal. 87).

*Kelima: Timur Ar*ab (al-Masyriq al-'Arabî) dan Barat Arab (*al-Maghrib al-'Arabî)*

Pengarang mengadopsi pemahaman yang salah yang sudah berlaku di kawasan Arab terutama di Maghrib dan Tunisia kemudian di Libia dn Aljazair yaitu tentang ciri-ciri (karakteristik) Barat Arab *vis-à-vis* Timur Arab. Barat (Maghrib) adalah rasional sedangkan Timur (Masyriq) adalah sufi (esoteris). Maghrib adalah bersifat berita sedangkan Masyriq adalah bersifat karangan-editorial, Maghrib adalah saintisme sedangkan Masyrib adalah religius. Maghrib adalah Euro-sentrisme sedangkan Masyriq Asia-sentrisme. Hal yang berlebihan terhadap karakteristik ini sampai pada transformasi dari garis distingsi ke gradasi dikotomik antara dua sayap dunia Arab dengan bersandar kepada "keterputusan epistemologis" yang datang dari peradaban Latin yang dinamis dan untuk penguatan dan sosialisasi Bachelard. Nilai-nilai kadang-kadang sampai pada gradasi dikotomi ketika muncul keserupaan dengan nilai-nilai para sejarawan Eropa yang terjebak dalam kancah sekularisme dan etnosentrisme pada abad yang lampau. Adapun contoh-contohnya yang banyak. bernuansa Maghrib menguasai keluasan kapasitas sedangkan pada sisi lain di Masyriq kata-kata yang mengalir membinasakan seluruh usaha intelektual. Barat menguasai samudera ilmu pengetahuan sampai ke dalam sedangkan Masyriq adalah pikiran gersang sektarian dan tidak berpengaruh terhadap pengetahuan. Masyriq tenggelam dalam sektarianisme yang tidak dikenal Maghrib[17]. Semua proses pembaruan berasal dari Maghrib, meskipun pembaruan itu parsial dan tercabik-cabik karena Masyriq tidak kuasa melakukannya. Kemajuan Masyriq berhenti sampai pada batas kemunduran, mengingat pencengkeraman negara dan tidak adanya suntikan ide di Timur dengan kebudayaan Barat. Sedangkan Maghrib sudah bisa menyelesaikan sendiri prob-

[17] Namun konklusinya adalah bahwa di Tunisia kita menemukan samudra intelektual yang luas dan senantiasa gagap, sedangkan di Masyriq dikuasai oleh pikiran gersang yang sectarian religius yang tidak berpengaruh terhadap orientasi pengetahuan (hal. 6). Kontradiksi religius inilah yang mengangkat sekterianisme yang sama sekali tidak dikenal oleh spiritualitas Maghrib (hal. 90).

lem otentisitas dan modernitas sementara itu Masyriq tenggelam dalam masa klasik dan terputus dari modernitas. Bagaimana pemuda Arab bangkit, sedangkan ia melihat dirinya dalam cermin yang buruk milik Timur Arab? Pada batas yang menyampaikan fanatisme nilai-nilai ini dan sampai pada batas pencelaan[18]. Kendatipun ada pengakuan dari pengarang bahwa kebudayaan kolaboratis antara Timur Arab dan Barat Arab adalah realitas dan data tertinggi yang belum ada, namun peradaban kolaboratif ini tidak berarti menyatukan apa pun bagi pertumbuhan politik atau realitas peradaban. Maka ketika Timur Arab mengadopsi pemikiran nasionalisme Arab untuk menyatukan wilayah-wilayahnya maka pemikiran itu tidak berarti diafiliasikan kepada Barat Arab, kecuali pada bingkai kebudayaan universal yang tidak menyentuh kesadaran politik dan nasionalismenya. Apabila Urabisme *(al-'arûbah)* dengan afiliasi kepada Timur Arab adalah kebudayaan dan politik, maka dengan afiliasi kepada Barat Arab ia adalah kebudayaan *an sich*[19].

---

[18] Harapan saya adalah pembaruan pemikiran Arab tidak akan datang dari Masyriq (Timur) tetapi datang dari Maghrib yang sudah pasti parsial dan tercabik-cabik ini. Maka apabila tragedi kesedihan bisa terjadi karena adanya kebangkitan pemikiran tidak terjadi dalam tataran kebangkitan politik di sayap Barat Dunia Arab maka orientasi umum tidak akan diarahkan kecuali ke atas. Sedangkan di Masyriq modernitas yang sudah digulirkan pada masa lalu mengalami stagnasi ketika asumsi Masyriq menjadi lebih sebagai degradasi kebudayaan daripada sebagai diam tak bergerak dan kekacauan (hal. 7). Pemuda ini menjadi terbuka terhaap dunia eksternal namun dalam bentuk moderat dan menurut cerminan yang burut yaitu cernin Masyriq Arab yang naik ke urutan kompersatuan sosial yang indah menuju kompersatuan sosial Barat yang angkuh. Dalam kehormatan ia mempunyai hak untuk menyusus nilai-nilai dan cerita-cerita (17).

[19] Berdasarkan atas kesadaran adalah realitas kehidupan kebudayaan kolaboratis antara Maghrib dan Masyriq maka ia merupakan data terakhir yang belum hadir. Namun afiliasi kepada bagian atas kebudayaan yang sama tidak berarti harus unifikatif terhadap pertumbuhan politik dan unifikasi peradaban. Kita bisa mengkonsepsi Masyriq dengan mudah. Ia membangun seluruh domain eksistensinya di atas pikiran Arab sebagai domain budaya dan bukan domain kesadaran politik nasional. Paa sisi lain Maghrib bukan merupakan arab kecuali mdalam domain kebudayaan yang lebih luas bagi kesadaran budaya yang menemukan dirinya pada yang lainnya sebagai tempat generic bagi person yang generic. Demikian juga ditemukan sekumpulan Arab yang berkobar pada masing-masing aspeknya menurut ekspresi kesadaran Arabnya dari satu sisi dan di sana ada sekumpulan Maghrib yang menemukan dirinya secara positif dengan atributnya. Hal itu dari sisi yang lain yaitu ketika Urabisme di dalamnya memupuk strata tertentu yang berasal dari yang real saja. Urabisme menurut konsep ini merupakan

Pengarang memperkuat kesaksiaannya terhadap distingsi ini yang mengalami perubahan kepada dialektika-afirmatif, kemudian kontradiksi di antara dua sayap dunia Arab yang ada di Timur dan Barat melalui deskripsi Hegel terhadap relasi Barat Arab dengan Barat menghadapi relasi Timur Arab dengan Timur untuk menjelaskan masa kolonialisme Eropa pada abad yang lampau dan transformasi seluruh Eropa sebagai pusat yang dikelilingi oleh wilayah-wilayah yang ada di Aria, Afrika dan Amerika. Dengan kerangka ini maka pertumbuhan Barat Arab adalah Barat dan pada sisi lain bahwa orientasi Timur Arab menuju Timur adalah identik dengan tesis penjajah Perancis dalam pendudukannya terhadap Afrika Utara yang dimulai dari Aljazair selama satu setengah abad. Bahkan, pemerintahan Bani Utsmaniah sendiri adalah Eropa Timur yang dibebaskan dari kekuasaan Timur[20]. Maka Maghrib adalah maghribnya Barat dan bukan Maghribnya Arab dengan pemisah titik tunggal yang mentransformasikan realitas yang satu ke realitas yang lain. Dengan kerangka ini maka Timur Arab berhadapan dengan Barat Arab dan tidak berhadapan dengan Barat Kristen. Kontradiksi tingkat kedua, berdasarkan tuntutan postulasi sebagai dialog, ditransformasikan antara dua sayap dunia Arab yang ada di Timur dan Barat menuju pengurangan yang utama. Pengurangan utama ditransformasikan antara Barat Arab dan Barat Kolonial menuju pengurangan sekunder bahkan menuju separatisme geografis, kebudayaan dan peradaban[21]

---

indeks pertumbuhan sejarah objektif di Timur dan di Barat merupakan aspek cultural yang konkret, krusial dan substansial (hal. 91).

[20] Seperti inilah Barat Arab dan Timur Arab saling berhadapan secara langsung. Pada tahun 1831 Hegel sudah lebih dahulu menyatakan pemaknaannya: "sesungguhnya bagian utara Afrika yang bisa disebut bagian pantai-pantai karena Mesir biasanya menguasai dirinya melalui jembatan Laut Tengah. Ini adalah bagian yang ada di pinggir laut ini dan di pinggir kekuasaan Atlas. Ia merupakan bagian yang indah yang di dalamnya dibangun menara (*qurthajah*) pada masa lampau…wilayah ini harus berkaitan dengan Eropa yang sekarang ini hubungannya harmonis dengan orang-orng Prancis (hal. 91). Tunisiaia berorientasi menuju Timur Ustmani dan menuju Eropa Timur Laut Tengah. Pada sisi lain Maghrib paling tingi menemukan dirinya dalam bingkai jalan-jalan religiusnya dan penguasaan terhadap warisan Islam di Andalusia sebagaimana yang telah dinyatakan oleh Abdullah al-'Urawî (hal. 92).

[21] Pemikiran Arab terhadap Timur terbatas pada bahasa geografis-historis tidak dengan melihat kepada Barat Kristen tetapi denan melihat kepada Barat Islam (Maghrib dan

Keenam: Urabisme dan Palestina

Analogi pengarang tetap melanjutkan dari dialektika afirmatif antara Mesir dan Tunisia menuju antagoni antara Timur Arab dan Barat Arab hingga bentangannya sampai pada negasi nasionalisme Arab dan menjadikan Urabisme bagian dari ciptaan rintisan Timur Arab tanpa Barat Arab kemudian menyerah atau damai dengan agenda zionisme. Maka pemikiran Urabisme sesungguhnya tumbuh di Timur untuk membangun masyarakat yang reformatif di Timur, dan tidak di Barat. Kebudayaan Arab kontemporer bersifat dangkal yang rendah secara kuantitas dan kualitas dan yang mengosongkan jiwa dan pencapaian. Produk sastranya didominasi oleh kesederhanaan, tidak ada estetika dan melawan dunia yang sedernaha. Bahkan sebuah strata sosial bukan merupakan pelaku tunggal di antara bangsa Arab. Maka borjuisme di Bagdad berbeda dengan borjuisme di Kairo. Borjuisme di Tunisia berbeda dengan borjuisme di Al-jazair. Seakan-akan polarisasi menjadi sulit bagi pilihan-pilihan ideologis pemikiran idealisme atau marxisme sosialisme. Satu-satunya pilihan adalah pilihan metodologis yang mengeksplisitkan elemen-elemen polarisasi dan mengimplisitkan elemen-elemen persatuan serta yang tidak menolak terhadap dogmatisme pilihan yang antagonistik, yang mengeksplisitkan elemen-elemen persatuan dan mengimplisitkan elemen-elemen polarisasi. Oleh karena itu, tantangannya adalah mengeksplorasi dialektika dua dogma: polarisasi dan persatuan. Polarisasi sendiri adalah pengawas kesadaran. Ia adalah dinding esoteris yang menegakkan pemisah antara lembah yang ada di Tunisia dan tandingannya yang ada di Ardan atau Iraq. Maka yang pertama disapu oleh kesuburan di bawah tekanan pancaran kaum buruh sedangkan

---

Spanyol) yakni dengan jembatan distingsi tentang *Dâr al-Islam* yang menemukan hal tersebut sebagai kaki langit dunia dan sebagai dunia yang menopang diri. Kontradiksi dengan hal itu maka pemikiran Timur merupakan pemahaman peradaban umum yang berasal dari penciptaan Barat yang dihadapinya dengan muatan-muatan yang berbeda dengan dirinya. Maka Masyriq adalah Timur Barat Kristen namun Timur Arab Islam bukan seperti itu kecuali dengan afiliasi pada Barat Arab Islam. Sesungguhnya sayap kanan lebih berat bagi tubuh yang satu. Akan tetapi jika kita ingin memakaikan materi dan tubuh pada Timur maka tidak seyogyanya membatasi Timur dengan posisi koneksitas geografis terapi memakaikannya dalam dirinya sebagai realitas yang nyata (hal. 91).

yang kedua menjaga lembahnya yang pertama. Di sana, ada elemen Arab yang bersih dengan tanda-tanda yang otentik yaitu persepsi fundamental yang menentang Urabisme yang dipusatkan pada bahasa, kebudayaan, peradaban, sejarah yang kolaboratif dan tradisi kuno[22]. Pengarang mengingkari masyarakat Arab secara objektif, yakni inovasi, sebagaimana ia mengingkari sisi sejarahnya. Maka kesulitannya sekarang sangat jauh antara sejarawan terendah atau filsuf klasik, antara sejarawan terbesar atau filsuf modern dalam posisi, di mana dunia Arab sekarang berada. Seakan-akan generasi-generasi yang ada tidak berada di balik fajar kebangkitan modern dan tidak membangun gerakan-gerakan pembebasan serta tidak memunculkan negara-negara modern. Seakan-akan generasi-generasi kita itu tidak kolaborasi dalam keprihatinan-keprihatinan bersama dan kepentingan-kepentingan bersama. Bahkan seakan-akan generasi-generasi yang ada itu tidak menghadapi musuh-musuh bersama. Apabila bangsa Arab hingga sekarang belum memanifestasikan persatuan perjuangan, namun mereka menyadari dan menyentuh

[22] Oleh karena itu, maka pemikiran Urabisme merupakan bingkai solitik budaya yang bagus agar di Timur dibangun masyarakat yang reformatif (hal. 90). Kebudayaan Arab kontemporer bersifat dangkal dan rendah secara kuantitas dan kualitas. Ia kosong bagi jiwa dan pencapaian. Keduanya merupakan dua karakter yang dicatat di dalamnya lebih dari apa yang ada di lapangan sastra itu khususnya kesederhanaan dengan tanpa estetika yang diametral dengan bentuk yang buruk dengan alam yang sederhana dan definitif. Aspek manusia di dalamnya sesungguhnya muncul secara jernih-transparan bagi persepsi yang sadar (hal. 74). Sesungguhnya perbedaan dikotomik sangat kuat antara kaum borjuis yang ada di Beirut dan kaum borjuis yang ada di Bagdad, antara kaum borjuis dengan saudara-saudaranya yang ada di Kairo dan antara kaum borjuis yang ada di Tunisia. Di sana terdapat kekejaman orang Irak yang tidak diketahui orang Mesir dan terdapat kejenakaan oring Mesir yang tidak diketahui orang Aljazair (hal. 83). Di sana ada dunia tebal yang esoteris yang berdiri sebagai dinding pemisah antara person dari tempat tinggalnya, yaitu dari suku "Majir" atau "Jalas" yang terbentuk dari kombinasi antara Barbar dan Bani Hilal dengan dominasi elemen kebudayaan Arab dan antara penduduk desa Ardani atau Iraq. Ini persoaln yang membuat manusia tidak saling mengenal. Akan tetapi orang desa Tunisia transformasi menjadi bagian dari pekerja tetap di pabrik tenun di kota-kota. Ia migrasi dari negaranya sebagaimana orang-orang sebelumnya yang migrasi di bawah tekanan modernitas. Dari sisi ini hal itu identik dengan saudara-saudaranya yang ada di Timur (Masyriq). Sebaliknya, penduduk desa Ardan lebih banyak mengkonservasi sakralitas symbol-simbol adat-istiadat kebudayaan daripada yang lainnya. Ia tidak mungkin bisa didistingsikan kecuali dengan kesulitan yang menimpa saudara-saudaranya dari Iraq, Suria atau Libanon.

perjuangan persatuan-persatuan[23]. Bahkan pengarang mengingkari atau menolak bangsa Arab atas pengambilan mereka terhadap Jepang sebagai model modernisasi. Padahal hal itu yang sebelumnya diserukan oleh Al-Afghani dan pelopor-pelopor kebangkitan Arab sejak satu abad yang lampau dengan refleksi bahwa bangsa Arab tidak memiliki apa yang dimiliki bangsa Jepang yaitu agenda industrialisasi yang satu abad mendahului bangsa Arab dan Jepang tidak terlibat dengan perang kolonialisme sebagaimana keterlibatan bangsa Arab dan tidak bersih kukuh terhadap kehendak politik yang berimplikasi pada kekalahan dan keterbatasan pertumbuhan ekonominya yang berbeda diametral dengan bangsa Arab yang terfokus pada kehendak politik yang membuatnya mempunyai tempat dalam sejarah[24] sedemikian rupa, sehingga batas minimal sampai pada bangsa-bangsa Arab baik sejarah maupun masa kini, kendatipun Mesir telah memulai kebangkitan pertamanya bersama-sama Jepang dan Imperium Miyagi menganggap Muhammad Ali sebagai pelopor dalam konstruksi negara modern. Ekonomi makro dan politik yang kerdil bukan merupakan contoh yang ditiru. Demikian juga keinginan politik yang independen dan tertanam dalam lintasan sejarah bukan merupakan estimasi. Pengarang berhenti pada pengingkaran

---

[23] Akan tetapi kesulitan besar antara sejarawan terendah atau filsuf klasik dan antar sejarawan besar atau dilogos modern terjadi di dalam posisi di mana Dunia Arab berada di dalamnya (hal. 74). Pengarang menyebutkan syair sebagai penguat: bangsa Arab tidak akan memanifestasikan persatuan perjuangan selama mereka tidak memperhatikan perjuangan persatuan (hal. 60).

[24] Bangsa Arab biasanya mengasumsikan hal itu lebih relative yaitu Jepang sebagai model sukses ideal bagi dunia non-kulit putih dan Turki merupakan model ideal bagi sukses ekonomi dan konservasi ptentisitas. Untuk pelajaran bahwa kita melupakan agenda Jepang dalam persoalan industrialisasi yang waktunya lebih pendek daripada agenda Jerman. Oleh karena ini maka Jepang mendahului Dunia Arab tidak kurang dari satu abad apalagi ia tidak mengenal kehadiran kolonialisme dan kegersangan terselubung yang ditanggung oleh kerja keras penduduk. Secara keseluruhan, pertumbuhan sudah hidup di Jepang secara fluktuatif namun masing-masing persoalan nampak mengandung ideologi. Keinginan kekuatan politik dari sisi Jepang merupakan kekuatan yang lebih patut sebagai pelaku penebaran potensi-kapasitas. Sedangkan puncak kejayaannya yang factual objektifnya seperti Jerman adalah buah bagi politik damai yakni untuk kekosongan p[olitik apa pun. (Kontradiksi dengan hal tersebut Dunia Arab yang factual objektif nampak bersiap-siap untuk sebuah kebingungan dan diskursus tentang kekuatan dan baying-bayang dunia (hal. 79).

masyarakat Arab dengan pengingkaran yang total realistis, sejarah dan pertumbuhan. Seakan-akan ia mengkritik ideologi-ideologi nasionalisme Arab dengan segenap kebenarannya. Ini adalah dalil yang menunjukkan ketiadaan eksistensi masyarakat Arab dan bukan merupakan semata-mata dalil yang menunjukkan kelemahan formula-formula ideologi yang real-objektif[25].

Meskipun persoalan Palestina merupakan bagian penting dari sejarah Arab dan pusat kesadaran kontemporer mereka, namun persoalan itu tidak mendapat perhatian dari pengarang kecuali beberapa alinea yang terbatas dan seakan-akan persoalan itu merupakan persoalan lokal yang marginal yang urgensinya tidak seimbang dengan sejarah Eropa yang diafiliasikan kepada jati diri Arab-Islam dan pertumbuhan bangsa Arab. Pengarang mengajak pembaca-pembaca buku yang berbangsa Arab untuk berpikir tentang supremasi moral dan sejarah agenda zionisme. Bangsa Yahudi kembali ke tanah yang sebelumnya merupakan miliknya. Maka ia membela realitas primordial dalam realitasnya (yang sekarang) yang menggabungkan antara masa lampau dengan masa kini, antara sejarah dan spiritualitas. Oleh karena itu, Barat simpati kepadanya untuk kolaborasi dengannya dalam (menyelesaikan) persoalan sejarah dan spiritualitas ini dan menelantarkan bangsa Arab dalam pemahanan mereka terhadap persoalan ini dengan merefleksikan pemusatan mereka terhadap relasi antara zionisme dan penjajahan. Melawan agenda zionisme tentu saja bisa dilakukan dengan melalui agenda Arab-Islam yang dihadapkan, argumentasi dengan argumentasi. Dua dogma memperebutkan satu tanah[26]. Meskipun pengarang menolak

---

[25] Oleh karena itu, kami akan memulai dengan introduksi ideologi nasionalisme Arab dan kritiknya untuk menunjukkan bahwa ideologi itu tidak mempunyai eksistensi bagi masyarakt Arab dengan atributnya yang realistis eksistensial praktik. Akan tetapi,diskursus sudah seharusnya dilakukan dalam persoalan kemungkinan-kemungkinan pertumbuhan bersama yang mungkin merupakan problem konflik kepentingan dengan tembok realitas atau pengosongan ambisi-ambisi besarnya.

[26] Sesungguhnya agenda Zionisme dalam batas subjeknya tidak menghilangkan satu genus supremasi: moralitas dan historisitas. Bangsa Yahudi menjustifikasinya dengan eksistensi dan keabadian diri melalui aksi persepsi dan konstruk pengutan terhadap tendensi. Maka ia membahas lagi eksistensi sejarah kuno atas tanah yang pada masa lampau yang sangat kuno direbut dengan kekuatan (*power*) dan ia diusir darinya. Maka

solusi-solusi penyerahan diri danperdamaian, namun ia juga menolak solusi-solusi revolusioner yang terlihat dalam provokasi dunia Arab untuk pembebasan (kemerdekaan) Palestina. Ia menilai bahwa hal itu adalah solusi gerilya (*taharribî thûbâwî*). Ia memilih meninggalkan persoalan yang disebut pengarang dengan sebutan: Israilisme (*al-Isrâîliyyah*), dan bukannya Palestinisme bagi cakrawala-cakrawala yang akan datang setelah masa kini tidak mampu menemukan solusinya[27].

Ketujuh: Sejarah Eropa dan Kebudayaan Barat

Apabila dialektika-afirmatif yang dibuat pengarang antara Mesir dan Tunisia, Timur Arab dan Barat Arab, Urabisme dan Palestina, merepresentasikn sikap-sikap pemikiran dan politik, maka mengasumsikan sejarah Eropa dan kebudayaan Barat sebagai bingkai teoritis pemahaman jati diri Arab-Islam dan pertumbuhan bangsa Arab akan menyempurnakan transformasi pemahaman secara terus menerus. Asumsi itu merupakan genre alienasi teoritis dan

---

ia ingin meminta kembali. Tuntutan penarikan kembali ini sudah sejak lama sekali dimunculkan, yaitu masa lampau yang penuh dengan spiritualisme, melalui kemunculan mu'jizat, yaitu mu'jizat pengiriman bangsa Israil di bumi yang ada. Sesuai dengan kaidah-kaidah Barat di mana spiritualisme Yahudi tetap berpengaruh di dalamnya dan sesuai dengan pertumbuhan zionizme yang berbudaya dengan kebudayaan Eropa dengan subordinasi kepada Eropa pada waktu mereka meninggalkan Eropa menghadapi yang lain secara total, maka pikiran semua orang Barat percaya akan makna keabadian Israel. Inilah yang tidak dimengerti oleh bangsa Arab dengan pengertian yang baik karena mereka ingin membatasi segala sesuatu pada strategi imperialisme semata (hal. 97). Sedangkan berdasarkan ats prinsip-prinsip dan nilai yang tinggi maka jelaslah bahwa agenda Israel merupakan agenda yang *double standart* (dua wajah) sebab msing-masing argumentasi bisa dibantah/dipatahkan dengan argumentasi antagoninya. Semua titik yang bersinar (bisa dibantah an dipatahkan) dengan titik bayangan dan gelap apalagi semangat ideologi kebudayaan yang menggelora yang merupakan landasan agenda/program maka ia akan menemukan suatu perlawanan yang ada di dalam hati bangsa Arab-Islam (hal. 97, 98). Jelaslah bahwa penerjemah telah memahami kesalahan penulis sehingga pada catatan pinggir (atau footnote) ia menyelipkan: buku ini ditulis sebelum pecahnya perang Arab-Israel IV (catatan pinggir (atau footnote) 61 hal. 97).

[27] Starting point wajib menolak seluruh solusi penyerahan diri-perdamaian secara langsung. Sedangkan sekte Palestinisme yang ingin menprovokasi Dunia Arab memuat cakrawala satu-satunya yang special dengan solusi penyelesaian persoalan Palestina yaitu gerilya (*taharribî thûbâwî*) (hal. 97-98). Kami melihat bahwa persoalan Israelisme harus ditempatkan pada wilayah cakrawala masa yang akan datang dan pengosongan dari posisi primordialisme yang sudah lama tenggelam (hal. 99).

metodologis yang menyertai pengarang dari permulaan buku hingga akhir. Bahkan penggunaan sejarah Barat dan kebudayaan Barat sebagai bingkai rujukan yang akan menyempurnakan transformasi pemahaman secara kontinue sesungguhnya akan mengeksplorasi sikap peradaban yang lebih jauh dan lebih dalam yaitu pemahaman "diri" atau subjek dengan transformasi terus menerus kepada "yang lain". "Diri" atau subjek seakan-akan tidak mempunyai kerangka teoritis tertentu yang berasal dari dalam peradaban subjek yang terbentuk di dalamnya—yaitu peradaban Islam. "Diri" seakan-akan tidak kontradiksi-diametral dengan dirinya kecuali dalam cermin "yang lain", hanya menyadari dirinya dengan dirinya sebagai "diri" dari sisi "yang lain" sebagai neraca dan parameter nilai. Di antara syarat-syarat perkenalan adalah tidak mengenalkan sesuatu yang tidak diketahui dengan sesuatu yang lain yang tidak diketahui juga, tetapi memperkenalkannya dengan sesuatu yang diketahui. Pembaca Arab-Islam yang ingin mengetahui dirinya, jati diri Arab-Islamnya dan pertumbuhan Arabnya tidak akan mampu mengetahuinya dengan pergi ke Burbun, Habesborg, Balghar, Slavia, Protestan dan Katolik, bahkan dengan transformasi kepada Khulafa` al-Rasyidin, Agustinus, Miradal, Cincinatus, atau dengan transformasi kepada Bani Umayyah, Bani 'Abasiyyah dan pemerintahan Ustmaniyyah. Pembaca Arab tidak akan memahami dirinya dan jati dirinya dengan transformasi kepada Sartre, Merleao-Ponty, Freud, Spencher, al-Asy'ari, al-Ghazali, al-Baqillani, Ibnu Sina, al-Razi dan Ibnu 'Arabi. Apakah pembaca yang tidak mengetahui seluruh sejarah Eropa dan kebudayaan Barat ini tidak akan mampu memahami diri dan jati dirinya? Apabila sarjana-sarjana Arab tidak mengetahui bingkai rujukan Barat ini pada gradasi yang cukup, maka yang paling utama adalah bahwa publik pembaca tidak akan mengetahui hal tersebut. Sebaliknya, pembaca Arab yang mengetahui sejarah Eropa dan kebudayaan Barat niscaya juga bisa mengetahui dirinya, tapi dengan mentransformasikan pembentuk-pembentuk jati dirinya dan cadangan-cadangan psikologis dan kristal-kristalnya yang klasik. Pengarang tidak hanya terjebak dalam genre westernisasi yang diakui

sebagai pencipta yang mempunyai permulaan[28], bahkan westernisasi dalam pandangannya ditransformasikan kepada salah satu genre alienasi, yaitu alienasi "diri" di dalam "yang lain" padahal elemen-elemen jati diri Arab-Islam sebagaimana dipahami para ulama terdahulu yang memahami "yang lain" dari sisi "diri", rekonstruksi peradaban-peradaban "yang lain" yaitu Yunani, Romawi, Persia, India, Cina, dan Ibrani (sekarang Hebron) dengan *starting point* pada peradaban "diri". Bahkan demikian itu terus berlangsung di kalangan para pelopor kebangkitan Arab modern khususnya adalah Thahtawi baik dalam buku *Manâhij al-Albâb* maupun dalam *Takhlîsh al-Ibrîz*. Mereka adalah pelopor-pelopor yang digusur oleh pengarang dari perhitungan sebagaimana ia menggusur Tradisi Klasik setelah ia memilih sejarah Eropa dan kebudayaan Barat sebagai landasan teori bagi pemahaman jati diri Arab-Islam dan pertumbuhan Arab dan sebagai bingkai rujukan-bibliografis yang disempurnakan transformasinya secara terus-menerus.

Contoh-contoh tentang hal tersebut banyak. Teks-teks menyaksikan bahwa pembaca Arab tidak akan memahami jati diri Arab-Islamnya dengan transformasi kepada elemen-elemen jati diri kebangsaan yang ada di Barat. Apakah pemahaman atas jati diri Arab-Islam tidak bisa dengan tanpa transformasi ke Jerman, Spanyol, Slavia, Mager dan Balaghar? Apakah memahami jati diri Arab-Islam harus melalui ekspresi-ekspresi imperium Romawi dan bangsa Ghaliah yang berada di negara-negara Ghali dan Inggris dalam pecahan Britania dan Saltibar di Spanyol, fenomena Jerman, masa Napoleon, kerajaan Syarelman, dan perang antara pewaris-pewaris Louis yang zahid? Apakah memahami jati diri Islam-Arab harus berangkat dari analisis elemen-elemen yang membentuk kelahiran jati diri nasionalisme Eropa tanpa mengidentifikasi kebenaran pemahaman untuk pertama kalinya, kemudian membahas elemen-elemen internalnya yang ada dalam tradisi klasik sebagai ganti dari transformasi kepada sejarah Barat dan kebudayaannya, perebutan kosmopolitanisme keluarga

[28] Buku itu bisa diidentifikasi sebagai buku westernis-salafis-ideologis-spiritualistik (hal. 9).

permaisuri dalam opera, raja asli negara Hanover, keluarga Hayesburg, keluarga Burbon, tahta Spanyol dan tahta Inggris?[29]. transformasi melompat dari semata-mata logika hipotesis dan pemahaman ke logika justifikasi. Maka strukturisasi jati diri nasionalisme di Barat menjadi neraca, di mana strukturisasi jati diri Arab-Islam dianalogikan kepadanya. Di sana ada norma tunggal yaitu norma Eropa yang terhadapnya semua model yang ada di kalangan bangsa-bangsa lain dianalogikan. Maka ia merupakan model mondial yang tersebar di Eropa Barat, Timur dan Tengah sejak satu abad yang lampau. Abad kebangkitan-kebangkitan hingga abad ini dipertautkan dengan pergeseran penjajah yang seakan-akan tidak berlangsung terus dalam

[29] Dengan objek urut-urutan sejarah yaitu tradisi Yunani-Romawi, India-Cina, Arab-Persi sejak Jerman menyapu bersih bumi Romawi sampai penguatan jati diri Spanyol kembali di semenanjung Iberia yang semuanya menarik kembali perjalanan dengan penetapan bangsa-bangsa Slavia, kemajuan Mager, pertumbuhan kerajaan Balaghar, dan fenomena Turki-Mongol (hal. 32). Imperium Romawi merupakan konstruksi politik budaya yang harus diawasi oleh bangsa-bangsa yang terpencil dan terisolasi dalam realitas-realitas geografi dunia seperti bangsa Ghalan di negara Ghalia, Burbun di wilayah Britania, Salatibar di Spanyol dan Mugharabah di Afrika dan seterusnya. Dengan interfensi Jerman dan kemunculan kerajaan-kerajaan kecil yang terpisah-pisah maka kegagalan agenda unifikasi dunia benar-benar terjadi. Berdasarkan atas dua fenomena yang menyebabkan pertumbuhan konstruk-konstruk politik itu lebih banyak melekat dengan realitas bangsa maka konstruk-kontruk itu mengalir dari masa neolitian (Batu Baru). Pembagian kerajaan Syirlaman pada akhirnya akan menghasilkan mozaik bangsa-bangsa Barat Eropa yang dikumpulkan di hadapannya. Maka lahirlah secara khusus dua kerajaan Timur dan Barat dengan pakta-pakta tunggal. Koneksitas-koneksitas kebangsaan menjadi jelas pada saat terjadi peperangan antara pesakitan sebagai pewaris-pewaris Louis yang zahid. Akan tetapi koneksitas-koneksitas itu bukan merupakan kesadaran yang memancar dari bencana-bencana politik dan kedengkian-kedengkian peperangan (hal. 33). Elemen yang ketiga yang diasumsikan dalam anotasi kelemahan kesadaran nasional adalah konstruksi negara di negara-negara Arab pada Abad Tengah dan Modern. Di antara yang asing adalah kita mencatat bahwa aspek kosmopolitisme keluarga permaisuri di Eropa sama sekali tidak menghalangi keluarga ini mencabik-cabik realitas nasional yang sangat cepat membawa fantasi-fantasi dan ambisi-ambisinya. Raja adalah keturunan negara Hanofer ketika ia menaiki tahta Inggris ia bekerja secara nyata berdasarkan asas politik Inggris meskipun terus menerus ia berbicara dengan menggunakan bahasa Jerman. Demikian juga seorang raja yang berasal dari keluarga Haberburg atau dari keluarga Burbun ketika menaiki tahta Spanyol maka ia membangun keinginan-keinginan banga Spanyol. Namun hal ini bukan merupakan hal yang mendasar dalam katagori kita karena asumsi yang ada adalah siklus utama yang dimainkan oleh sebagian keluarga raja dalam membangun bangsa-bangsa Eropa dengan berangkat dari separatisme usaha keras dan sektoral. Seperti itukah persoalan yang terjadi di Dunia Arab? (hal. 31).

zionisme dengan asumsinya yang berasal dari sisa-sisa abad kebangkitan nasionalisme pada abad yang lampau[30]. Perancis mengambil tempat minimal dalam sejarah Eropa sebagaimana Tunisia mengambil posisi yang sama di dunia Arab. Maka Revolusi Perancis adalah model jati diri nasional dengan tiga warna pengetahuannya, hari besar dan lagu kebangsaannya untuk masa yang panjang dengan kesaksian Piaget dan Merleau-Ponty. Revolusi itu, sedemikian rupa dengan memberikan jaminan-solidaritas kebangsaan kepadanya dan kekuasaan nasional kepada rakyat dan bukan kepada raja dan dengan naluri demokratis dan kepemimpinan rakyat. Bahkan persoalan itu melampaui pinggiran-pinngiran yang menganotasikan sejarah Perancis, anotasi Perancis oleh Perancis dan penasehat-penasehat yang Protestan bagi raja-raja Ghalo yang terakhir dan pendidikan-pendidikan Risheliu serta keadilannya sebagaimana toleransi Louis XIV. Semua itu adalah untuk memahami jati diri Arab-Islam dan pertumbuhan Arab[31]. Kemudian datang model-gaya Jerman, Anglo-Saxon, Soviet dan Amerika kecuali model Islam-Arab.

---

[30] Akan tetapi persepsi sejarah perampasan menyediakan penguatan bahwa masyarakat hanya termanifestasi secara sempurna secara definitif pada permulaan abad XIX dan hal itu merupakan abad kebangkitan-kebangkitan subjek. Kemudian model Eropa Barat membentang sampai ke Eropa Tengah dan Eropa Timur pada paruh pertama abad XX. Kemudian ia mencapai popularitas pada paruh kedua abad ini. Ia terbatas dan bertautan dengan pergeseran penjajahan ia dijadikan equilibrium dengan bagian-bagian mondial (hal. 48).

[31] Revolusi dan Imperialisme adlah yang membentuk Perancis secara langsung dan instant. Sesungguhnya Perancis adalah kota revolusi dan imperium beserta sistematisasi administrasinya, konstruk-konstruk sosialnya dan bentuk-bentuk pemikirannya. Dari revolusi juga dikutip symbol-simbol nasionalismenya seperti trilogy ilmu pengetahuan, perayaan 14 Juli dan lagu kebangsaan (La marsiyaz). Biasanya dalam sejarah bangsa-bangsa ditemukan fase-fase istimewa dan special yang sela-selanya menyaksikan masa depan dalam rentang waktu yang panjang sebagaimana hal itu yang didefinisikan secara terminologis oleh Piaget. Terminologi ini dikutip oleh Merleau-Ponty. Merleau-Ponty menghadap-hadapkan antara zaman sehingga diketahui bahwa satu dari zaman-zaman itu yang di sela-selanya mengalir arde tradisionalisme bagi salh satu masyarakat atu kompersatuan sosial tertentu. Bisa jadi ada sebuah posisi sehingga manusia dengan dirinya harus merekonstruksi relasi-relasi kemanusiaan dan antarfase ketika manusia politik terbatas pada administrasi organisasi atau hak objektif (hal. 46). Kita sudah mengetahui sejarah bahwa Prancis yang revolusioner adalah yang mendefinisikan pikiran masyarakat dengan puncak kejelasan. Realitas adalah yang memungkinkan negara ini sejak abad XVI membangun penguasaannya terhadap realitas bangsa yang

Model Jerman bersandar kepada debu dan tubuh, di samping bahasa dan agama (religi). Model Anglo-Saxon Amerika bersandar kepada ruang ekonomi makro yang inklusif terhadap semua kapasitas-kapasitas konstruktif. Model Soviet dibangun berdasarkan atas kekuatan ideologi Marxisme sebagai *risalah kauniyyah tauhidiyyah* (profanisme yang unifikatif) yang mampu memobilisasi bangsa[32]. Maka pengarang mengetahui sejarah pertumbuhan nasionalisme dan

---

nyata yang dibangun di atas geografi, bahasa dibuat untuk kebudayaan dan persatuan peradaban tertentu terutama tentang negara yang merupakan pemilik kekuasaan yang memuat ambisi-ambisi masyarakat dan pertumbuhannya yang dipertemukan dengan kebebasannya. Negara Perancis merupakan negara yang berlebihan menghadapi peradaban-peradaban tinggi yang hidup pada masa lampau dan sudah permanent secara terus menerus. Sejak "kabisan" menguasai nilai yang merupakan ungkapan tentang alat menggauli tanah dan menjelang revolusi maka pembicaraan nasional tetap direndahkan dari dua arah karena ada potensi yang merupakan cirri-ciri yang membanggakan dank arena kesadaran nasional berada pada tataran yang tertinggi yang tidak melampaui periode penyerahan kekuasaan kepada raja. Relasi utama revolusi itu direpresentasikan dalam perluasan kaidah-kaidah solidaritas bangsa dan penggantian nasionalisme yang merupakan otoritas raja – yaitu negara dengan nasionalisme yang tergantung kepada mamsyarakat konkret ketika gerakan yang mulia ini merupakan gerakan yang menginginkan meluapkan demokratisasi di atas otoritas dan yang menghendaki manifestasi kekuasaan rakyat dan dimanifestasikan dalam masyarakat Perancis dengan sifatnya yang nyata dan terorganisir rapi (hal. 38). Dalam cacatan pinggir pengarang menyebutkan konfrontasi Louis XIV dengan pejabat Protentan, menyerang Spanyol dan memperkuat kekuatan dengan prinsip Vatikanisme (membela kebebasan gereja Prancis) namun ia menyampaikan rencana kebijakan yang khusus denan Protestan (hal. 35 ctatan pinggir 4).

[32] Di sana ada model Jerman. Ia adalah kelompok lain yang pasti tidak bisa dipungkiri eksistensi dasarnya yang bersifat debu yang jatuh dan bahwa asas tubuh peradaban adalah melekat dan ketika bahasa dan kebudayaan membentuk kesatuan pada periode-periode maka ada bahasa Taudesk kemudian Jerman Luther dan terakhir adalah bahasa Ghotik yang fushah. Akan tetapi persoalan sejarah Jerman dan penyusutan yang ada di dalamnya merupakan kekosongan kedaulatan nasional sehingga dari hal tersebut mengakibatkan pemadaman setiap kesadaran yang terang yang tetap pasti berisi dan hidup sebagai pertumbuhan menuju akumulasi sejarah kebudayaan namun ia terbentur pada dinding politik karena pluralitas negara dan kontinuitas ide imperialisme. Konflik dengan Revolusi Perancis dan Imperialisme Napoleon berlangsung seru sebagaimana serunya kebingungan pemikiran yang memanas yang mengganti geniusitas Jerman yang hilang dari dsar politik. maka persoalan-persoalan ini mengikat kapabilitas-kapabilitas dan mengarahkannya menuju manifestasi *nation-state* yang diikat oleh tokoh-tokoh pemikiran dengan ambisi kepada kebebasan. Akan tetapi sistem lemah ini tidak mungkin ada dalam pemerintahan Bismark selain struktur yang lunak dan relative dan berasal dari penciptaan potensi regresi. Unifikasi telah mencapai puncak tertinggi bersama Naziisme dalam iklim kekerasan dan peperangan yang tidak berisi keseimbangan

evolusinya di Barat dan Timur dan transformasi jati diri Islam Arab kepadanya tanpa mendalamkan akar-akar jati diri ini dalam *tauhid* yang telah membangun siklus yang sama, di mana ideologi Marxisme dibangun dengannya dengan afiliasi pada pencairan nasionalisme-nasionalisme.

Transformasi kepada pengarang-pengarang Barat semakin banyak baik dari Abad Tengah maupun Modern bahkan kepada Cincinnatus, Ortega, Scheler, Agustin, Marx, Freud, Spencer, Miradal, Sartre, Merleau-Ponty dan Piaget sehingga komparasi Husein dan observasinya dalam konflik dengan kelompok Mua'wiyah disempurnakan dengan konflik Cincinnatus dengan Romawi kendatipun di dalam aspek komparasi itu ada fanatisme buta dan justifikasi yang tidak adil terhadap Husein yang syahid dan stigmatisasinya sebagai orang yang haus kekuasaan. Bangsa Mesir mengidentifikasi orang Kristen dengan pengaruh Ortega, Scherel, dan Lembaga Khalduniyyah. Agustin, Ibnu Khaldun, dan Khairudin Pasha sejajar dalam kebudayaan Arab yaitu di dalam Barat Arab. sejarah dengan asumsi kaidah fundamental kesadaran nasional bersandar secara kontingensi kepada observasi Spencer meskipun ada ambiguitas asing misalnya "lembah yang berasap". Dalam Islam persepsi diiringi dengan tindakan praksis yang tidak hanya ditemukan pada Rasul Muhammad tetapi juga pada Marx. Analisis kesadaran Arab-Islam hanya akan sempurna dengan transformasi atau mutasi kepada Freud tentang masa depan estimasi dan kepada Merleau-Ponty, hingga meski pencarian saksi penguat adalah kesulitan

---

demokrasi dan afirmasi nilai-nilai Dunia Baru dengan afirmasi yang mencerahkan (hal. 48-49). Berangkat dari wadah bahasa Anglo-Saxonian maka kekuasaan-kekuasaan yang memperstukan persatuannya menopang seluruh kapasitas-kapasitas konstruksi anak negeri. Komitmen Uni Sovyet bersandar kepada potensi kekuatan ideologi Marxisme yakni kepada agenda risalah profanisme yang unifikatif dan kepada perlawanan terhadap keterbelakangan yang tertimbun selama berabad-abad. Pada bentuk yang pertama di sana ada lompatan yang mengatasi peringatan nasional terhadap gelombang-gelombang kaum imigran. Adapun dalam bentuk yang kedua lompatan yang mengatasi mozaik bangsa-bangsa yang ada lebih dahulu dan yang diantaranya mengkonstruk Uni Sovyet dan sekaligus meningalkan ruang bagi kejadian bangsa agar berkembang dalam lingkaran yang tertentu yang dengannya manusia masuk dan menemukan kesenangannya menurut pengertian yang diberikan Hegel terhadap kalimat ini (hal. 70).

memahami ungkapan yang sedikit. Itulah yang disadari kerangkanya oleh pengarang dengan sangat dekat, mengidentifikasi penciptaan dari metode Sartre dan dunia Arab dari metode Meradal[33]. Bahkan diskursus tentang ideologi missionari juga dengan cara mutasi kepada kebudayaan Barat baik dalam persoalan pengingkaran terhadap materi sejarah maupun dalam persoalan pengaruh Michail Aphlaque Brunberg, Hegelianisme dan individualisme[34]. Hingga penutup, tidak lepas dari tuntutan kesaksian terhadap Malero dan menentangnya dalam persoalan yang berkaitan dengan isi aspek sejarah dan isi aspek teologi[35]. Mendefinisikan sesuatu yang tidak jelas (misterius) dengan sesuatu yang lain yang lebih tidak jelas (misterius)

---

[33] Husein merupakan orang yang haus kekuasaan tapi ia tidak identik dengan Cincinnatus yang dibentengi bangsa Romawi dari serangannya dan mereka menggelarinya sebagai Diktator (hal. 39). "Mesir" terlebih dulu telah terpengaruh dengan kehadiran Ortega yang mempengaruhi dengan kuat terhadap perkembangan Kristen melalui kolaborasi dengan Sheril yang keturunan Aleksander. Masyarakat umum disilaukan dengan konklusi-konklusi Khalqiduniyyah. Mesir turut andil dalam permusuhan-permusuhan uskup-uskup dan pejabat-pejabat Bizantium (hal. 32). St. agustin, Ibn Khaldun dan Khairudin Pasya (hal. 7). Sesungguhnya mayoritas sejarah adalah eksistensialis dan mayoritas diindera langsung. Itulah yang oleh Spencer disebut dengan apa yang aku spekulasikan sebagai sejarah lembah berasap ketika dengan mediasinya peperangan-peperngan leluhur yang kejam dimunculkan kembali sampai dua generasi atau tiga generasi (hal. 45). Pengiringan teori terhadap tindakan praktik pada Muhammad dan Marx (hal. 8). Merleau-Ponty menyatakan bahwa gerak akan menghasilkan waktu (sejarah). Ia tidak konstan, lebih berhak dan lebih bernilai namun ia harus seperti itu jika gerak itu akan dilangsungkan terus menerus (hal. 122). Itulah yang aku rasa kerangkanya dekat sekali (hal. 129). Dan sebagaimana Freud menyatakan dalam bukunya "Masa Depan Estimasi" dengan formula yang cerdas (hal. 212). Diskursus tentang penciptaan (makhluk) melalui metode Sartre (hal. 134) dan tentang Dunia Arab melalui metode Meradal (hal. 187-191)..

[34] Pengingkaran misi materi sejarah (hal. 61). Pengaruh-pengaruh yang saling berjauhan dalam missionarisme menjadi bersebelahan dan bertemu misalnya Hegelianisme dan individulisme yang membawa monisme. Ia mengada dengan bertolak dari Hegel Muda dengan tunduk kepada dunia konkret tanpa bisa berargumentasi atas perjumpaan langsung. Juga pikiran yang menegaskan bahwa masyarakat akan memanifestasikan dunia. Mungkin saja pemahaman-pemahaman kehidupan dan pertumbuhan serta dengan sifat umum sesuatu yang kita dapatkan dari paradigma dinamika sejarah yang dihadirkan sedemikian rupa adalah berasal dari Hegel (hal. 63).

[35] Ciri-ciri khusus itu tidak akan mencair di antara masing-masing dan membentuk realitas profane namun mereka semuanya bisa menggantungkan pada medium artificial ini ketika kita telah mengisi aspek sejarah setelah kita telah mengisi aspek teologi. Maka apabila sejarah mengganti teologi sementara realitas sejarah menggantikan realitas

adalah ketidakharmonisan atau tidak sejalan dengan kaidah-kaidah definisi. Sehingga, mutasi elemen-elemen kesadaran Arab-Islam yang profan-faktual kepada kesadaran Barat adalah mutasi sesuatu yang misterius (tidk jelas) kepada sesuatu yang lebih misterius (tidak jelas) meskipun, mutasi kepada pengalaman hidup atau pun kepada cadangan tradisi budaya akan membantu mengklarifikasikan objek yang dicari atau dituntut.

Aspek-aspek alienasi weternisasi tampak dalam kajian jati diri Arab-Islam, baik dalam justifikasi-justifikasi universal, dalam persepsi terhadap sejarah dan periode-periode, dalam sebagian terminologi-terminologi atau dalam bibliografi umum. Di antara, justifikasi-justifikasi universal itu adalah apa yang dikatakan oleh pengarang bahwa Timur Arab mundur sedangkan Barat Arab maju secara budaya – dengan pelepasan dialog seperti itu – sesungguhnya merujuk kepada adagium bahwa Timur Arab tidak akan haus terhadap orang yang menjual kebudayaan Barat sebagaimana hausnya Barat Arab sebagai hal yang menenggelamkan Timur dalam (kebudayaan) lama dan terputus dari modernitas. Pada sisi lain, Barat Arab mengajukan solusi-solusi bagi problem tradisi dan modernitas dengan mengkombinasikan antara dua hal itu dan idea nilai ini yang berdasarkan atas posisi terbalik (inverse). Hal itu, karena inklusivitas Timur terhadap Barat sejak satu abad yang lampau dengan tanpa batas. Demikian juga inklusivitasnya adalah beragam dan tidak hanya terhadap kebudayaan Perancis. Tenggelam dalam yang klasik (lama) adalah bentuk atau tanda yang umum di Timur dan Barat pada garis yang sama. Bahkan percampuran antara yang lama dan yang baru lebih jelas di Timur sebagaimana yang tampak jelas dalam gerakan-gerakan reformasi daripada di Barat yang dalam percampurannya transformasi kepada ambiguitas dan konflik antara yang baru, yang

---

transendental an sich – dan demikian itu dengan mengangkat saksi kepada Malero dan menentangnya – maka realitas sejarah tidak akan diganti kecuali ketika pertumbuhan menghisap realitas-realitas sejarah. Pada saat yang demikian itu tidak akan ada struktur tetapi pencairan. Realitas actual kita secara total akan merupakan pertumbuhan kita dan pertumbuhan kita akan merupakan realitas actual kita yang profane (hal. 224).

direpresentasikan oleh kebudayaan penjajah dan antara yang lama yang direpresentasikan oleh tradisi dengan pembelaan terhadap identitas nasional. Apa yang diajukan oleh Barat Arab pada abad ini identik dengan apa yang telah diajukan oleh bangsa-bangsa Syam pada abad yang lampau. Sebagian darinya menjadi dekat terhadap obrolan-obrolan kata yang mengulang-ulang sejumlah aspek budaya-budaya Latin yang dinamis. Adapun dengan afiliasi kepada sejarah dan bentuk-bentuk maka pengarang mengasumsikan Islam sebagai bagian dari sejarah Abad Tengah. Seakan-akan ia membangun Barat sebagai parameter bagi seluruh peradaban sehingga sejarah Barat dan Abad Tengah, Abad Modern dan Abad Kontemporernya adalah sejarah bagi seluruh peradaban dan abad-abadnya. Maka pengarang menempatkan kemunculan sentralisme Eropa dan menjadikan non-Eropa semata-mata bagian-bagian. Pengarang berbicara tentang Islam abad Tengah, Islam Turki Pertengahan, tentang konstruk negara di negara-negara Arab di sela-sela Abad Tengah dan Modern. Pada masa-masa modern pengarang membangun sejarah Kristen dan keluar dari perhitungan sejarah Hijriah. Maka ia berbicara tentang kelahiran Islam pada Abad VI H, tentang penguasa adalah khalifah kaum muslimin pada Abad XVI[36]. Pengarang menggunakan terminologi "borjuisme-borjuisme", dan bojuis kecil dengan merefleksikan penetapan terminolog dan popularitasnya dalam pemikiran Arab Kontemporer. Adapun dengan diafiliasikan kepada sumber-sumber rujukan maka relasi sumber-sumber rujukan Arab terhadap sumber-sumber rujukan asing adalah seperti 1:7. Maka dari 162 rujukan di sana ada 21 rujukan berbahasa Arab berhadapan dengan 141 rujukan yang menggunakan bahasa-bahasa asing. Dari rujukan-rujukan itu ada 17 rujukan karya pemikir Arab dan 47 rujukan karya kaum Orientalisme Eropa. Akibatnya relasi orientalisme Arab dengan

---

[36] Islam Turki Abad Pertengahan (hal. 7). Sejarah Abad Tengah adalah fundamental ketika mozaik bangsa-bangsa ditempatkan pada tanahnya yang hidup (hal. 32). Maka apakah kita adalah bangsa Arab sebagaimana bangsa Arab Abad VI M..., (hal. 15). Seorang Sultan menjadi Khalifah kaum muslimin sejak Abad XVI (hal. 331). Akhir Abad Tengah merupakan format langkah-langkah masyarakat era permulaan (hal. 33). Konstruksi negara di negara-negara Arab di sela-sela Abad Tengah dan Modern (hal. 38). Dan kami akan merepresentasikan Tunisia mulai dari Abad XVI hingga Abad XIX (hal. 39).

orientalisme Barat adalah 1:3 , di dalam sumber-sumber rujukan itu tidak termasuk karya-karya Thahtawi, al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Qasim Amin dalam studi tentang jati diri Arab-Islam.

Jadi urgensi kritik adalah kritik yang bisa diarahkan kepada buku yaitu penggunaan sejarah Barat dan kebudayaan Barat sebagai bingkai rujukan yang total transformasi kepadanya dengan kontinuitas pemahaman atas jati diri Arab-Islam dan pertumbuhan Arab. ia adalah "westernisasi" sebagai asas teoritis untuk menganalisis objek. Semua itu bisa merujuk kepada dua sebab utama. *Pertama*, panjangnya relasi antara persaudaraan sarjana di Barat Arab dan kebudayaan Eropa khususnya Perancis yang di antaranya adalah menjadikan Barat muncul dalam kebudayaannya sebagai bingkai rujukan yang definitif yang mutasi kepadanya dituntaskan secara terus menerus sebagaimana halnya pada yang klasik dan yang modern di kalangan *al-Ikhwah al-Syuwwam* (Persaudaraan Bangsa Syam) terutama yang ada di Lebanon. *Kedua,* buku asli ditulis dengan bahasa Perancis dan berorientasi pada objek sasaran publik Perancis. Konsekuensinya, mutasi secara kontingensi menjadi kepada kebudayaan Barat sehingga bagi pembaca Barat umumnya dan Perancis khususnya bisa mengetahui dan memahami jati diri Arab-Islam dan pertumbuhan Arab dengan sangat mudah dan dengan transformasi yang terus menerus kepada sejarah dan kebudayaannya. Apabila buku itu merupakan buku asli dengan bahasa Arab untuk publik Arab, niscaya tidak akan muncul mutasi yang terus menerus kepada kebudayaan Barat ini dan niscaya menjadi sempurna penggantiannya dengan kebudayaan Arab-Islam yang diketahui oleh pembaca Arab dan transformasi objek-objek kepadanya untuk mendekatkan pemahaman menjadi mudah.

Kedelapan: Kehadiran Orientalisme dan Menghilangnya Tradisi Islam

Pengarang tidak menganalisis tradisi Islam secara langsung, tetapi dari sisi orientalisme Barat. Maka ia bersandar kepada Falahawazan sebagai seorang sejarawan kaum muslimin di Spanyol

(Espana) dan diafiliasikan kepada konflik Bawateih. Demikian juga, ia mendebat Gibb mengenai persepsinya bahwa sebab-sebab kehancuran adalah stagnasi pemikiran religius. Ia menolak aplikasi konsep Kardinar terhadap Barat pada saat sekarang dan terutama terhadap dunia Arab. demikian juga muncul metode sejarah orientalis pada bagian yang kelima yang berbicara tentang manusia Arab Muslim dalam porosnya yang pertama "Kritik Diri dan Pencarian Kekurangan Diri" ketika di dalamnya dituntaskan pencampuradukan antara Islam dan sejarah. Pengarang menuntaskan pencarian penguatan kepada Jack Breck dalam ungkapan Eric Weil dalam persoalan yang berkaitan dengan absurditas pemisahan antara jati diri dan pertumbuhan (akhir) sejarah[37]. Maka buku itu adalah orientalistik dari genre orientalisme Greenbaum dan kajiannya terhadap jati diri Arab-Islam dalam sejarah dengan membatasi pada pelaku-pelaku penggusuran dan pusat-pusat kejatuhan dengan pengertian bahwa hal tersebut berasal dari permusuhan yang dihadapkan kepada objek, dengki kepadanya, mentasbihkan polarisasi-separatik dan mencerabutnya dari kebudayaannya yang tertentu dan mutasi ke Barat, sebagai bingkai rujukan universal, Islam dengan Barat, Turki dengan Mongol, Persia, Cina, dan India dengan Prancis, Inggris, dan Jerman dengan tanpa distingsi budaya atau peradaban.

Kendatipun buku itu mengambil jati diri Arab-Islam, hanya saja ia lebih banyak cenderung kepada Urabisme (*al-'Arûbah*) daripada cenderung kepada Islam. Ia lebih banyak merupakan konsepsi penduduk Syam daripada sebagai konsepsi penduduk Maghrib (Barat) yang di dalamnya, Islam menyatu dengan nasionalisme tanpa intervensi elemen penengah yaitu kebangsaan. Pengarang memilih sejarah yang memperkuat sikapnya, membacanya sebagai pembacaan bangsa Arab modern dan bukan Islam klasik yang selanjutnya

[37] Falahawazn (hal. 34), Gibb (hal. 113), Kardinar (hal. 156). Kritik subjek dan Pencarian Kekurangan Diri (hal. 145-154). Yaitu dengan aksi dualisme itu yang menghendaki pemisahan realitas profan dari aksi sebagaimana ia memaniskan kata Jack Berck dengan pengertian pemisahan jati diri dari pertumbuhan (akhir sejarah dan "diri" dari positivisme sebagaimana yang ada dalam ungkapan Eric Weil (hal. 9).

pengarang berjumpa dengan neo-orientalisme yang berbicara tentang dunia Arab berhadapan dengan dunia Islam untuk mentahbiskan polarisasi-separatik, stigma bangsa Arab dengan kaum muslimin dan kaum muslimin dengan Arab, pengobaran arogansi materialisme, mempertautkan kebudayaan dengan tubuh dan tidak dengan agama. Baik Islam maupun Urabisme (*al-'Arûbah*) sama-sama merepresentasikan agenda untuk mengawal bangsa-bangsa yang ditaklukkan dan tuntutan persatuan-persatuan yang ditolak oleh rakyat. Akibatnya, buku itu berakhir pada pertama-tama pengingkaran Urabisme (*al-'Arûbah*) kemudian kedua terhadap Islam. Tidak ada yang tersisa kecuali chauvanisme regional yang sempit dan kebudayaan Barat yang penuh prasangka[38].

Tradisi Islam secara keseluruhan tidak dieksplorasi, padahal ia merupakan elemen utama dalam jati diri Arab-Islam. Sumber yang primer ditiadakan. Ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan Islam yang tekstual, rasional, ataupun yang tekstual-rasional sirna. Tiga ayat Qur'an yang disebutkan salah satunya adalah salah, yang seakan-akan ia adalah hal-hal lain yang dialih-bahasakan dari Perancis. "janganlah sekali-kali kamu berspekulasi (*tadhunnanna*) orang-orang yang terbunuh di jalan Allah adalah mati"[39]. Kendatipun ada pengakuan pengarang bahwa al-Qur'an adalah hati Islam, pengarang menyeru kepada kaum sekularisme, menolak upaya-upaya mengeksplorasi nalar dan alam dalam Al-Qur'an. Pengarang berusaha

---

[38] Pengarang menyebut pendapat Abu Yusuf dalam buku *al-Kharrâj* (pajak) yaitu: "bangsa Arab tidak mungkin menjadi Dzimmi sebab ia disuruh memilih antara memeluk Islam atau mati" (hal. 27). Ia menyebutkan garis (kebijakan) Umar terhadap kaidah bahwa ia hanya toleran terhadap Islam sebagai agama di jazirah Arab. Seakan-akan elemen Arab adalah hal yang ditanyakan pada tingkat pertama yaitu tentang pertumbuhan Islam historis. Sejak masa Khulafa' Rasyidin dan masa Muawiyah Islam dibelenggu. Itulah yang eksplisit dalam agenda pengawasan yang ditanamkan paa bangsa-bansga yang kalah (hal. 28). Negara-negara Arab adalah yang menuntut persatuan tertentu di dunia yang terisolasi dari pihak luar ini dan dengan bentuk yang kamuflase sebagai genre. Demikian itu, karena watak tertentu bagi pertumbuhannya dalam sejarah adalah risalah Islam yang tersebar (hal. 84).

[39] Yang dimaksud pengarang adalah: janganlah sekali-kali kamu mengklaim (*lâ tahsabanna*) bahwa orang-orang yang terbunuh di jalan Allah itu mati. Sebaliknya, mereka adalah hidup yang diberi rizki di sisi Tuhan mereka (3:169), (hal. 42).

menolak tudingan orientalisme yang menyatakan pembusukan al-Qur'an terhadap riwayat-reiwayat Taurat dengan lari kepada selubung mitos yang mengkolaborasikan misteri religius dengan bersandar kepada orientalis yang lain[40]. Adapun gerakan reformasi dengan pelopor-pelopor pertamanya seperti al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Hassan al-Banna dan tokoh-tokoh gerakan yang dimiliki gerakan-gerakan Islam kontemporer hampir-hampir tidak disebutkan. Pengulangan-pengulanan yang sedikit, yang di dalamnya pengarang menunjuk kepada Muhammad Abduh semuanya merupakan kritisisme negatif misalnya kritik paradigma fundamental yang melihat bahwa, di sana ada masyarakat Islam dan dunia modern dalam konstruk realitas kita yang berhadap-hadapan dan kritik asumsi agama sebagai siklus penggerak dalam seluruh medan dan mendorong rasionalisme dan ilmu pengetahuan[41].

---

[40] Pernyataan bahwa al-Qur'an membusukkan peristiwa-peristiwa yang penyebutannya disampaikan oleh Taurat memunculkan *print* tentang persepsi picik terhadap persoalan-persoalan karena al-Qur'an mengutip dari data-data mitis yang kolaborasi dengan misteri agama dan formulanya dengan jalannya yang mengimbangi jalan Taurat pada kebenaran yang tinggi (Catatan pinggir 20 hal. 133).

[41] Ia telah melihat misalnya paradigma *ushûlî* pada Muhammad Abduh bahwa di sana ada masyarakat Islam dan dunia Modern dalam konstruk realitas kita yang berhadap-hadapan. Ia mencela masyarakat ini yang mengkonservasi namanya dan memasuki dunia modern sebagai tubuh yang asing dan yang lebih pantas berada dalam aspek-aspek material yang lebih sebagai tanda-tanda yang menunjukkan kekuatan daripada inspirasi yang menggerakkannya. Aspek-aspek material itu adalah imperialisme, kekalahan Islam yang abadi, argumentasi perang dan garis pembelaan (hal. 104). Sudah kami kemukakan dahulu bahwa tulisan kami adalah untuk mengkritik pemikiran-pemikiran Muhammad Abduh. Kami tentu cenderung kepada hal itu karena Guru Besar telah merobohkan ideologi bahwa agama mempunyai siklus penggerak dan pembela yang ada dalam seluruh lapangan yang dimuat oleh mayoritas pemikiran rasionalisme dan metode ilmiah serta penciptaan dogmatisme yang otonom. Pemikiran dan tindakan praktiknya sangat berguna pada zamannya namun tidak seorangpun dari kita ada yang menemukan apakah yang rasionalisme itu yang dikerjakan dengan sempurna oleh perjalanan hidupnya dan harus disetujui di luar seluruh kekuasaan oleh sarana religius. Semua pembenaran ditempuh melalui medium agama. Demikian itu maka ilmu pengetahuan dan rasionalisme politik tidak mempunyai keharusan untuk membahas asas-asas kesadarannya dalam al-Qur'an meskipun al-Qur'an aalah bintang pemikian satu-satunya dalam persoalan yang menentukan pertumbuhan (akhir kejadian) realitas dan manusia (hal. 112).

Akhirnya, buku itu sesungguhnya mengeksplorasi keberanian pemiliknya dan keinginannya "mendesakkan kenekadan tersebut" untuk menantang ketidakberdayaan pemenuhan. Ketidakberdayaan itu yang menurut saya tampak sebagai simbol pemikiran Tunisia bahkan pemikir Maghribi dengan sifat yang lebih umum (hal. 5). Konsekuensinya, pengarang akan membahas tentang siklus utama pemikir-pemikir yang menjadi Barat. Akan tetapi pada akhirnya, ia mengeksplorasi gelombang (pemikiran) dengan sempurna, yaitu gelombang orang-orang yang menjadi Barat yang terdiri atas pakar-pakar sosial dan sejarah berhadapan dengan gelombang nasionalisme kebangsaan terakhir yang lebih melekat pada tradisi Islam dan lebih terkait dengan Timur Arab dengan tanpa menyebut nama-nama sama sekali. Kendatipun demikian, upayanya untuk mengeksplorasi aspek-aspek manusia dan sejarah yang menghilang dari kesadaran kebangsaan kita cukup kaya.

Tendensi uraian ini bukanlah memburu kesalahan-kesalahan atau menyerang saudara-saudara yang menjadi Barat karena mereka adalah keluarga dan mayoritas mereka adalah sahabat. Tendensinya adalah masuk dalam dialog dengan salah satu pemikir yang cerdas di wilayah Tunisia, dan untuk memenuhi kewajiban kebudayaan dan nasional bagi saudara dan sahabat Hisyam Ja'ith yang tampil kepadaku dari sela-sela bukunya yang berpengaruh yaitu Jati diri Arab-Islam dan Pertumbuhan Arab, lingkungan Tunisia, regional Maghribi dan kebudayaan Barat.